DELLE

DOTTRINE FILOSOFICHE

NEI LIBRI DI CICERONE

TESI DI LAUREA

DI

GIACOMO BARZELLOTTI

DOTTORE IN LETTERE E FILOSOFIA E ABILITATO ALL'INSEGNAMENTO NELLA R. SCUOLA NORMALE DI PISA.

FIRENZE.

TIPOGRAFIA DI G. BARBERA

Via Faenza, N. 66.

1867

DELLE

DOTTRINE FILOSOFICHE

NEI LIBRI DI CICERONE.

DELLE

DOTTRINE FILOSOFICHE

NEI LIBRI DI CICERONE

TESI DI LAUREA

DI

GIACOMO BARZELLOTTI

DOTTORE IN LETTERE E FILOSOFIA E ABILITATO ALL'INSEGNAMENTO

NELLA R. SCUOLA NORMALE DI PISA.

FIRENZE,

TIPOGRAFIA DI G. BARBÈRA.

Via Faenza, N° 66.

1867.

AL CONTE TERENZIO MAMIANI.

Quando io cercai nella vostra amicizia un indirizzo e un conforto agli studj speculativi, voi, signor Conte, sino dal primo giorno m' interrogaste dei miei lavori intorno alle dottrine filosofiche di Cicerone, e più volte poi me ne avete mostrato desiderio nelle nostre conversazioni, che, cominciate in Firenze, continuammo sulle ariose colline di Fiesole. La presente dissertazione, letta per la prima volta nella Scuola Normale di Pisa sul cadere dell' anno decorso, e che ora viene in luce, meditata con maggior cura, è dunque vostra, e a voi la consacro per titolo d' affetto e di gratitudine. Pensai che forse ve l' avrebbe resa gradita, non tanto la forma dei pensieri e dello stile, che è povera cosa, quanto la gravità del soggetto, e quell' amore sincero ch' ella professa alle grandi tradizioni del senno antico italiano. Non vi rincrescerà, spero, che io abbia tolto materia ai miei studj da un argomento come questo, in cui si ricercano meditazioni accurate e pazienti, piuttostochè mostrarmi in pubblico la prima volta con qualche lavoro d' immaginazione e d' affetto, meglio confacente alla mia età, disposta per l' ordinario agli

esercizj delle lettere amene. Infatti io so che voi pensate richiedersi da grave e prepotente necessità de' nostri tempi una forte disciplina del pensiero negli studj speculativi; e ciò segnatamente in Italia, dove l' abito funesto della servitù per lunghi anni indeboliva gl' ingegni svogliando le lettere del loro ufficio civile, e dove il tornare all' esame severo dei sommi principj può riuscire vantaggiosissimo in ogni parte del sapere e della pubblica amministrazione.

Il soggetto poi ch' io presi a trattare e gl' intendimenti di questo mio scritto mi persuadevano, signor Conte, d' indirizzarlo a voi. In esso io sostengo come principale assunto una dottrina che trova riscontro in alcun principio da voi professato nei Dialoghi di scienza prima, e nell' opera più recente delle Confessioni. Voi già indovinate ch' io parlo della filosofia del senso comune, o naturale, o socratica, la quale (per servirmi delle vostre stesse parole) « proseguì a risplendere negl' intelletti savi e meglio contemperati eziandio in mezzo alle più animose e irreconciliabili discettazioni delle scuole e delle accademie. » (*Confessioni*, vol. I, p. 24.) Questo genere modesto di filosofare, che voi con ragione riconoscete nei libri di Tullio, parve anche a me la più vera e genuina espressione del suo pensiero, nè io dubito affermare che quelle vostre parole sonarono in me sino dal primo giorno come l' eco di un pensiero già da gran tempo accolto nell' animo mio dopo un esame lungo, severo, accurato del filosofo romano. Una tale opinione divenne più certa dopochè lessi nei vostri libri che voi pure annoverate fra le condizioni necessarie di questa filosofia l' indole rigorosa, l' unità dei principj e la forza delle dimostrazioni. E davvero io avrei dubitato fortemente di porre l' Arpinate nel numero dei seguaci di Socrate, e dei restauratori delle dottrine antiche italiane, quando non avessi

rinvenuto nei suoi scritti migliori niente altro da quello in fuori che affermò di lui la più parte dei critici odierni, che è quanto dire un uso assennato degli adagj del senso comune e un lavoro ingegnoso d' intarsiatura sulle scuole greche. Ma lo studio profondo dei libri tulliani e il loro paragone colle dottrine contemporanee o di poco precedenti, mi persuase invincibilmente ch' egli non era un ecclettico, un accozzatore, un imitatore, ma sibbene un filosofo comprensivo, un vero socratico, che tornò all' esame dei fatti interni, e quivi concordemente ai pronunciati del senso comune tentò comporre in armonia di scienza i sistemi.

Io sono certo, signor Conte, che molti dotti, già fermi nelle opinioni contrarie per consuetudine antica, chiameranno vano o imprudente il mio assunto, e giureranno di non intendere che cosa sia questo metodo compositivo delle cognizioni seguito da Tullio, e quella sua vantata riforma del filosofare. Di ciò sarete giudice voi. E certo la controversia non può giungervi inaspettata, avendo voi affermato con ragione nel vostro libro del Rinnovamento della filosofia antica italiana, che ogni riforma dell' umano sapere move da un ritorno del pensiero ai metodi razionali attinti nella natura e nei principj del senso comune. Questa sentenza, conforme alla ragione e raffermata dalla storia italiana dei secoli XV e XVI, trova per mio avviso un largo riscontro nei tempi del filosofo latino. Anche allora, come più sotto farò prova di mostrare, la scienza, o perduta in vane astrazioni affermava ciecamente coi dommatici, o disperata dal vero e scalzata nei suoi fondamenti franava nello scetticismo assoluto. Qual metodo seguì Cicerone? Un metodo naturale. E a quel modo istesso che Galileo, piuttosto restauratore che novatore, tornava diciassette secoli dopo ai veri principj del Peripato, così Tullio, movendo dalla coscienza

morale, restituiva il metodo di Socrate nell' Accademia Nuova e ne bandiva lo scetticismo. Ora io domando. Questo largo esame dei concetti morali che si fondava nella viva armonia dell' animo umano, onde il filosofo latino tolse esempio nei Fini e nelle Leggi a conciliare i sistemi parziali e discordi in un sistema di cognizioni vasto e fecondo, può egli spiegarci la differenza notevolissima che distingue il suo metodo da quello d'Antioco e di altri ecclettici eruditi, declamatori da circolo e da accademia, e ragunatori di viete dottrine senz' alito di scienza e di speculazione? Ecco, signor Conte, in due parole il fondamento e i principj della mia tesi.

Del resto, comunque venga accolta nel pubblico la mia fatica, non molto conforme all' indole distratta dei tempi, permettete, signor Conte, che ringrazj voi, ed altri uomini egregj, più amici ormai che maestri, degl' incoraggiamenti sinceri ch' io ebbi a proseguire nell' impreso cammino delle lettere e della filosofia. Studj forti, severi, di virile perseveranza, ricercano le mutate condizioni d' Italia; e noi giovani, venuti in liberi tempi, dobbiamo prenderne esempio da quella grande generazione d' esuli e di prigionieri, a cui voi appartenete, la quale in mezzo alle miserie della patria impresse un moto potente di risorgimento nel pensiero italiano.

Firenze, a' dì 15 luglio 1867.

Gratissimo e devotissimo
GIACOMO BARZELLOTTI.

SOMMARIO.

PARTE PRIMA.

I. Severi giudizj dei critici intorno alla letteratura e alla filosofia latina. — Le opere filosofiche di Cicerone sono una prova che la scienza de' nostri padri recò la sua parte alla civiltà universale. — Efficacia dei libri speculativi di Cicerone nella tradizione filosofica dai principj dell'Era cristiana sino a noi. — Come lo stimassoro i Padri latini, i Dottori, e poi Dante, Erasmo o G. B Vico. — Opinioni dei critici più recenti. — Se ne cerca l'origine meno immediata. — Quelle opinioni provengono più immediatamente dalla storia della filosofia. — Il Degerando, il Brucker, il Tennemann, il Ritter. — La Critica sulle dottrine filosofiche di Tullio non è immeritevole di qualche considerazione. — Istorici più antichi. — Perfezinnamenti di quella Critica negli storici seguenti. — Gautier de Sibert — Egli esamina Cicerone troppo *oggettivamente*, mentre l'esame *soggettivo* prevale troppo nel Ritter. — I meriti di Cicerone come filosofo giudicati da Rafaole Kuehner. — La Critica di Cicerone può ricevere altri *perfezionamenti?* — La legge che regola la filosofia nel tempo può solo spiegare l'*ufficio* della filosofia di Cicerone e de' giureconsulti e dall'*ufficio* desumerne la *natura* e i *principj*. — Si propone il soggetto del presente discorso, e si divide in tre punti, a cui corrispondono tre parti

II. Scadimento delle dottrine greche dopo il fiorire dell'antica Accademia e del Peripato sino ai tempi di M. Tullio. — Questo scadimento risponde alle vicende degli ordini privati o civili. Gioventù, virilità e vecchiezza del popolo greco. — La Grecia dopo Alessandro. Atene ai tempi di Demetrio Falereo e del *Poliorcete*. — Scadimento degli ordini materiali, dei costumi delle arti e della scienza. — Gli Stoici. — Loro regresso verso i sistemi che avean posto fine all'età antecedente della filosofia. — Derivarono da Socrate la morale e il dualismo; dagl'Ionj il Panteismo. — Fisica degli Stoici, onde mosse. — Dai principj della Fisica uscirono la Logica e la Psicologia. — Sensismo stoico. — Il loro sistema è un dualismo e un panteismo. — Peggioramenti in Fisica, in Logica e in Morale. — Contemporaneo a Zenone apparisce lo scetticismo *particolare* de' sensisti e degl'idealisti con Epicuro e con Arcesilao. — Nuovo pervertimento delle dottrine anteriori in Epicuro. — Morale epicurea e tinto stoicismo. — Gli Epicurei furono

sensisti in Logica, materialisti in Fisica. — Intime contradizioni del sistema. — Arcesilao fonda l'idealismo Accademico. — L'incertezza delle notizie intorno alla sua vita e ai suoi scritti ha dato luogo a purgarlo dall'accusa di scetticismo. — Opinioni di sant'Agostino nel *Contra Academicos* — Arcesilau fu scettico veramente. — Cause dell' idealismo della Nuova Accademia nascoste nel fondo del sistema platonico. — Lo scetticismo *particolare*, non ancora maturo in Arcesilao, si svolse in Carneade. — Dubbj di Carneade sulla giustizia. — Quei dubbj erano ascoltati in Roma. — In Italia vi fu da tempi remoti una disposizione a filosofare, o lo dimostra il Vico. — Quando doveva attuarsi e si attuò questa disposizione — Occasione del fatto l'ambasciata di Carneade a Roma — Condizioni politiche e civili di Roma nella metà del secondo secolo avanti Cristo. — Decadimento sempre crescente delle discipline speculative in Europa, in Affrica e in Asia. — Che ci mostra donque la Storia della Filosofia da Socrate a Cicerone? — Come ai suoi tempi fosse indispensabile una riforma morale e speculativa. — La riforma fu tentata da Cicerone — E infatti, se una riforma era possibile, ella dovea tentarsi in Italia ed in Roma, o se ne spiegano le ragioni — Tendenza all'ecclettismo erudito in Grecia ed in Roma ai tempi di Cicerone — Egli tentò ridurre quell' ecclettismo a vera e propria forma di scienza, con un ritorno del pensiero sulla coscienza morale.

PARTE SECONDA.

I. Condizione d'ogni riforma, così in politica, come in filosofia, è un ritorno ai principj della natura. — La testimonianza di questa verità sono ne' secoli pagani le due riforme di Socrate e di Cicerone. — Si raffrontano in breve i tempi dell' uno con quelli dell' altro. — Stato di Roma durante la giovanezza di Cicerone. — Consegoenze che ne derivano rispetto all' uso ch' egli fece della scienza, e ai fini che si propose filosofando. — Cicerone fu soltanto condotto a filosofare da cause straordinarie ed esteriori? — Ampiezza e comprensione ch' e' diedo ai primi suoi studj. — Concetto filosofico ch' egli ebbe dell' eloquenza, e come lo manifesti nei libri rettorici. — La vita d'oratore e di uomo politico gli fu apparecchio necessario agli scritti speculativi. — Quali e quanti i fini che si propose scrivendo di cose filosofiche. — Unità di questi fini. — V'è quindi armonia tra l' indole positiva e morale delle sue dottrine e il loro criterio speculativo. — Quale concetto avesse della filosofia considerata come vera dottrina, e in che modo questo concetto (principalmonte morale nella Repubblica, nelle Leggi e nelle Tusculane) doventasse speculativo per opera di riflessione. — Questione sul dubbio accademico a lui attribuito. — Cicerone non mosse dal dubbio universale e sistematico. — Egli ammetteva anzi tutto l' evidenza del vero presente alla coscienza morale, o quindi traeva fuori con metodo induttivo e deduttivo le parti principali della scienza. — Si riporta e si esamina un luogo delle Leggi. — Detto dei fondamenti e del metodo della scienza secondo Cicerone, si entra a parlare dei criterj. — Definizione stoica della filosofia. — Come Cicerone restaurasse o meglio riformasse la Nuova Accademia tornando alle tradizioni genuine di Socrate. — Cicerone creò un sistema? — Metodo con cui bisogna esaminare i suoi libri. — Avvertimenti per questo esame. — Fonti per l' esame delle dottrine di Cicerono. — Opere perdute e rimaste; queste si annoverano per ordine di tempo, e si

distinguono in speculative e pratiche, e in *fisiche, logiche* e *morali*. — Questa ultima distinzione corrisponde al concetto della scienza e al metodo dell'antica Accademia, seguito da Tullio, e abbraccia le tre grandi teoriche dell'*essere* del *conoscere* e dell'*operare*.

II. Teorica dell'essere; opere fisiche. — Difficoltà che s'incontrano nell'esame delle opere speculative di Cicerone. — Egli fu vero socratico — Dottrina dell'*essere* restaurata da Socrate. — Beni e mali che procedevano presso gli antichi dall'unione delle scienze sperimentali colla filosofia speculativa. — Si spiega la ragione per la quale nella metafisica di Cicerone ha pochissima parte e indiretta lo studio delle scienze sperimentali. — Si accenna ad un luogo dai Primi Accademici — Nella questione intorno ai veri delle scienze naturali Cicerone si fa seguace della Nuova Accademia. — Ma si distinguano però nella sua fisica le verità problematiche dalle teorematiche. — Amore sublime dell'Arpinate per le indagini naturali. — Da parecchj passi delle opere fisiche si desumono due conseguenze generali intorno al metodo suo in questa parte della scienza. — La dottrina sull'esistenza e natura di Dio tiene il primo luogo nella fisica di Cicerone. — Causa di questo primato. — I libri fisici di Cicerone costituiscono un solo trattato, e vogliono unità d'esame. — Che cosa pensasse Cicerone intorno a Dio. — Fondamento e criterj delle sue dottrine teologiche. — Il concetto di Dio non è ben determinato, e in parecchj luoghi è più *negativo* che *positivo*. — Si cerca per quale indagine egli giungesse a sempre più verificarlo. — Il metodo che si propose apparisce nel *De natura deorum*. — Esame del trattato, e sua importanza. — Tre cose che si deducono da questo esame. — Perchè non riuscì a Cicerone definire a sè stesso il concetto di Dio. — Come nella mente umana si generino i tre concetti del finito, dell'infinito e dell'indefinito. — Loro differenza. — Come e perchè il concetto dell'indefinito possa scambiarsi con quello dell'infinito. — Quale dei tre concetti di finito, d'infinito e di indefinito sia negativo, e si conclude che è quest'ultimo — Tullio nel *De natura deorum* ebbe di Dio un concetto negativo, ma nelle Tusculane e negli ultimi capi della Repubblica si accostò ad un concetto più positivo. — Esame del Sogno di Scipione. — Collegamento della teologia naturale di Cicerone colla sua psicologia — Perfezionamento progressivo del concetto di Dio correlativo a quello dell'anima, dalle opere fisiche alle morali. — Esame del primo libro delle Tusculane. — Quello che si può dire con certezza intorno alla dottrina di Cicerone su Dio. — Dualismo di Cicerone. — Causa di questo dualismo. — Come Cicerone mantenendo il dualismo conciliasse l'efficacia della prima cagione sulle cagioni seconde col moto necessario dell'universo; e come, facendo emanato da Dio l'intelletto, spiegasse il libero arbitrio e l'imputazione morale. — Egli rifiutò la dottrina della creazione *ex nihilo*. — Quindi non gli rimanevano che o il panteismo, o il dualismo. — Come egli rifiuti il panteismo. — Il libro *De divinatione*. — La conciliazione tra l'ordine necessario del mondo e l'autonomia dell'essere umano è accennata nell'operetta *De fato*. — Breve esame di questo libro. — Come vi si determina il concetto di causa. — Meriti della fisica ciceroniana. — Fede religiosa di Cicerone.

III. Teorica del conoscere; opere logiche e dialettiche — Collegamento della Logica coll'Ontologia. — Ragioni di questo legame — Il Criticismo ebbe principio sino da tempo antichissimo nelle false dottrine dell'essere. Effetti prodotti dal panteismo e dal dualismo nella teorica della conoscenza. — Effetti prodotti dal sensismo, materialismo e idealismo. — Ciò si riscontra nel sistema d'Epicuro e nelle dottrine logiche della Nuova Accademia. — Quanto importi alla storia della filosofia il notare perchè e

come ai tempi di Cicerono, o poco avanti, il problema fondamentale della logica si fosse ristretto alla percezione sensitiva. — Si ricercano i principj del sensismo e del materialismo nel sistema stoico, o si osserva che nella loro psicologia stava nascosta una potente causa di scetticismo. — Questo fu svolto dalla Nuova Accademia. — La disputa sulla percezione sensitiva tra gli Stoici e gli Accademici, è dipinta da Cicerone nei due libri degli *Accademici Primi*. Frammento degli *Accademici Posteriori* dedicato a Varrone — Esame del libro II degli *Accademici Primi*. — Ragionamento che Cicerone mette in bocca a Lucullo ospositore delle dottrine stoiche. — Risposta di Cicerone che fa le parti di Accademico. — Si torna sulla questione del dubbio accademico. — Critica degli autori, come va fatta. — Si confuta una sentenza del Ritter. — Cicerone non riferì troppa importanza al sentimento. — Duo cause di ciò; il suo dualismo e l'opposizione che dovette fare al dommatismo degli Stoici. — Vizio fondamentale della loro dottrina logica, e come se ne valesse a confutarli la Nuova Accademia. — La confutazione dello scetticismo è possibile soltanto in quel sistema che move dalla formula di creazione. — Il libro di sant'Agostino *Contra Academicos*, e come vi apparisca lo studio di Cicerone. — Concettualismo stoico. — Fino a qual punto procedeva la negazione scettica della Nuova Accademia. — Fino a qual punto la segnì Cicerone. — Si riporta la sua dottrina sulla verosimiglianza delle percezioni sensibili riassunta dal Ritter. Riassunto delle dottrine logiche di Cicerono. — Che cosa mostra la sna psicologia in quelle parti che si collegano alla logica. — Metodo induttivo e deduttivo. — Ne fanno fede i libri rettorici e segnatamente la *Topica*. — Controversia intorno a questo libro agitata in Germania, e opinione del Klein. — Commento di Severino Boezio.

IV. Teorica dell'operare; libri morali. — Cenno generale del disegno scientifico che collega i libri morali, e delle loro attinenze più immediate e più rigorose colle altre parti della filosofia di Cicerone. — Unità della scienza morale, principj sommi che ne costituiscono l'ordito, e scienze attinenti. Perfezionamento della morale portato dal Cristianesimo. — Tuttavia anche la Paganità ne conobbe più volte, senza errori sostanzialissimi, le principali verità; e se ne arrecano le ragioni. — Breve cenno sullo stato della morale in Grecia ai tempi di Socrate, e in Roma ai tempi di Cicerone. — Preparamento che precedè l'Etica ciceroniana. — Egli tentò una riforma tornando alla coscienza, non raccozzando i sistemi. — Michele Montaigne accusatore di Cicerone, e perchè. — L'Etica di Tullio si distingue in due parti: una parte *teoretica*, o *speculativa*, e una parte *pratica*, o *positiva*. — La morale *teoretica* può suddistinguersi in *soggettiva* e *oggettiva*. — La teorica do' Fini e quella del Dovere, in mezzo alle quali sorge la teorica della Legge. — Si comincia dalla dottrina de' Fini. — Opiniono di Giovanni Rodolfo Thorbecke. — Importanza del *De finibus*. — Duo metodi con cui si poteva risolvere il problema sulla natura dei beni. — Metodo seguito da Cicerone. — Si esamina il trattato dei Fini. — Disputa contro Epicuro, libro II. — Disputa intorno alla morale stoica; libro III e IV. — Principio da cui muove la confutazione degli Stoici fatta da Cicerone nel libro IV, e come quivi il filosofo latino si avvicini al concetto positivo e scientifico della morale. — Luogo notevole del libro IV, notato dal Kuehner come proprio interamente di Cicerone. — Si dimostra come l'idea altamente comprensiva, che Tullio s'era formato della scienza morale, lo ravvicinasse ai principj delle scuole socratiche. — Valore speculativo di quella idea, e intendimento a cui mira il libro *De finibus*. — Metodo *ab absurdis*, e d'*integrazione* seguito in questo trattato — Il libro V dei Fini. — Cicerone fu

egli ecclettico nella conciliazione tentata in quest' opera tra gli Stoici e l'Antica Accademia? Conclusioni che discendono dal concetto supremo della morale ciceroniana nelle parti secondarie e nelle più remote applicazioni alla vita. — Come Cicerone secondasse talvolta gli Stoici. — Le questioni Tuscolane e il libro dei Paradossi si congiungono al *De finibus*, ma con fini positivi e con metodo diverso. — Nuovo indirizzo del nostro esame pervenuto alla parte *oggettiva* dell' Etica tulliana. — La teorica della Legge è il fondamento della filosofia civile di Cicerone. — Legame del libro *De legibus*, col *De finibus*, cogli *Officj* e colla *Repubblica*. Quanto siano state studiate dai critici le dottrine della filosofia civile di Cicerone, e ragioni di ciò. — Il dialogo delle Leggi manifesta una severa speculazione. — Si distinguono in esso due rispetti; un rispetto *istorico* o *giuridico*, e un rispetto semplicemente *speculativo*. — Il dialogo delle Leggi considerato nella storia della giurisprudenza latina. — Parole di Francesco Forti. — Cause che dettarono a Cicerone il libro delle Leggi. — Si considera nella sua qualità speculativa, come un contrasto alle scuole negative dei sommi principj morali. — Breve paragone tra la morale soggettiva di Emanuele Kant e la morale oggettiva degli Stoici e di Cicerone. — Parole di Terenzio Mamiani. — Si domanda come Cicerone conciliasse il semipanteismo platonico e stoico coll' autonomia dell' umano arbitrio ammessa da lui, e con quel sentimento di soggezione assoluta che in noi s' accompagna all' impero della legge morale. — La risposta al quesito non è ben chiara, ma si allegano parecchie ragioni per provare che Cicerone nel libro *De legibus*, soccorso dalle tradizioni del diritto romano, si rappresentò quell' azione trascendente della legge morale sull' animo nostro come derivata dall' intima natura di un assoluto, distinto dalla ragione dell' uomo e a lei superiore. — Concetti di Dio, dell' anima umana e del libero arbitrio perfezionati nel libro *De legibus*. — Indagine del concetto di legge e due rispetti ne' quali lo considerò Cicerone. — Esame del I libro *De legibus*. — Torna il paragone tra i filosofi soggettivi e i filosofi oggettivi. — Fondamenti delle dottrine morali, civili e politiche di Cicerone nel trattato delle Leggi. — Si ribatte un' istanza di alcuni critici più recenti. — Parte positiva dell' Etica tulliana. — Come l' indagine contenuta nel primo libro delle Leggi porga il passaggio dai supremi principj speculativi alle dottrine pratiche della morale. — Genesi della dottrina intorno all' Officio, e come essa si distingua da quella del Dovere. — Esame del libro *De officiis*, sua qualità speculativa, e principali opinioni dei suoi illustratori. Cicerone definì l' officio? — La teorica del Decoro. — Il libro del signor Desjardins. — Dai principj della filosofia civile e dai precetti particolari si viene alla teorica dello stato. — Breve esame del *De republica*. — La questione sull' immortalità. — Perfezionamenti recati da Cicerone in questa dottrina. — Affetti individuali e civili che lo mossero a scrivere dell' immortalità. — Amicizia coi più illustri romani, ritiro della vita pubblica, morte della figlia Tullia. — Il libro *Consolatio de luctu minuendo*. — Una dissertazione di Francesco Schneider.

PARTE TERZA.

1. Compiuto l' esame dei libri di Cicerone, si viene a considerare sotto un rispetto più universale il valore speculativo e l' indole delle sue dottrine. —

Temperanza che si ricerca nei giudizj intorno a queste dottrine. — Difficoltà di tali giudizj. — D' onde proviene che non sempre la filosofia di Cicerone si porge favorevolmente al giudizio della critica odierna. — Ella è la filosofia del senso comune e delle grandi tradizioni, e si definisce col Mamiani. — Due specie di filosofie, una critica e sindacatrice dei sistemi altrui, l' altra inventrice ed espositiva. — La novità e il valore speculativo delle dottrine di Tullio si potrebbe soltanto dedurre dalla critica assennata e spesso profonda, ch' e' fece delle dottrine antecedenti e contemporanee. — Come ciò sia stato mostrato nel corso di questo scritto. — M. Tullio Cicerone istorico della filosofia. — Nei suoi scritti v' è pure una parte dommatica e un esercizio suo proprio della riflessione speculativa. — Ciò fu mostrato innanzi. — La parte certa della dottrina di Cicerone in fisica, logica e morale. — Qual uso egli facesse della tradizione scientifica, e dove cercasse l' unità informatrice delle sue dottrine. — Qualità dell' ingegno di Cicerone paragonato coi principali filosofi antichi e moderni. — Come egli adattasse la sua riforma alle condizioni dei tempi. — Parte modesta e solenne rappresentata da lui nella storia della filosofia. — Ammesso ch' egli fosse stato un ecclettico, che cosa avrebbe dovuto fare. — Egli non s' inchinò a servile imitazione, e intese l' uso dell' autorità come un legittimo ossequio al vero riconosciuto per altrui testimonianza. — Si riassumono in breve i resultati della indagine speculativa di Tullio nelle tre parti della scienza, e vi si rinviene un procedimento del suo pensiero dal verosimile al certo. — Unità informatrice delle dottrine tulliane, e loro divario essenziale da quelle degli ecclettici. Si considera come Cicerone attingesse ai fonti delle opere greche. — Esame che di tal questione fece il Kuehner. — Norme generali di critica per istudiare il modo con cui Cicerone attinse ai fonti greci — Una conclusione del Kuehner. — Riassunto. — Cicerone non fu nè Stoico, nè Accademico, nè Peripatetico, ma fu vero Socratico con libertà di riflessione e d' esame. — Difficoltà che dovè superare ne' tempi e nell'indole del suo popolo. — Egli creò il linguaggio filosofico latino. — Forma e natura del suo stile scientifico. — Il suo ingegno universale e comprensivo apparisce in ogni parte delle sue dottrine. — Egli fu universale come uomo di stato, come oratore e come filosofo. — I suoi scritti palesano la bontà sua e i difetti. — Giudizj intorno alla sua condotta morale e politica temperati nella Vita inglese del Forsyth. — Sublimità delle dottrine morali derivata dall' alto sentimento del buono. — Si conclude esortando gl' Italiani agli studj istorici della filosofia.

Errata-Corrige.

Pag. lin.		
24, 31	referimento	riferimento
32, 2	il filosofo Pitano	il filosofo di Pitano
44, 29	la tesi sostenuta dei disputanti	la tesi sostenuta dai disputanti
56, 12*n*.	l'edizione di Lipsia del 1854	l'edizione di Lipsia del 1864
79, 31	desume i principj dell' osservazione	desume i principj dall' osservazione

DELLE

DOTTRINE FILOSOFICHE

NEI LIBRI DI CICERONE.

PARTE PRIMA.

Introduzione critica e storica all' esame della filosofia di Cicerone.

I.

1. Fra i più malagevoli ufficj della Critica istorica è per certo il determinare come e quanto contribuisca l'ingegno di ciascun popolo alla sua grandezza intellettuale e civile, di quanto egli sia debitore alle tradizioni dei suoi maggiori, o alla civiltà delle nazioni contemporanee; questione ardua, e più che alla storia appartenente alla Filosofia, perchè risguarda una legge intima ed arcana della natura, onde nell' armonia delle facoltà umane s' avvicenda l' operare e il patire, il conservare e il produrre, la reverenza alle tradizioni e la libertà dell' ingegno inventivo. Alla difficoltà d' un tale esame, la quale cresce a misura che ci avanziamo verso i tempi più antichi, in cui fanno difetto i documenti e le notizie necessarie ad illustrarne la storia, sono dovuti i giudizj severi di molti critici intorno alle lettere e alla filosofia de' Romani; giudizj che introdotti da un pezzo nelle scuole, e avvalorati dal quasi comune consentimento, negano del tutto o quasi del tutto indole nuova ed originale alle manifestazioni dell'ingegno latino. Gli argomenti che si allegano per sostenere tali sentenze io mi dispenserò dal recarli, e perchè assai noti nella storia delle lettere e della filosofia, e perchè tutti

concordi nel sostenere che ai Romani, poco atti sin da principio per naturale tempra d'ingegno, e distolti per lunga età dalle intestine discordie, dalla brama del dominare e dall'esercizio delle armi, e finalmente abbagliati dallo splendore della civiltà greca, mancò una libera disposizione a ritrarre e a creare il vero ed il bello negli esercizj della scienza e dell' arte. (Degerando, Brucker, Tennemann, Ritter, Kuehner ed altri). Ai quali argomenti quando per sè non rispondesse abbastanza la ragione istorica, la quale vieta potersi sempre dedurre da ciò, che un popolo fece in certe condizioni di tempi e di civiltà, quello che in altre condizioni avrebbe potuto e saputo fare; se non mostrasse il contrario la scuola dei Giureconsulti, che dalla coscienza del genere umano e dalle forme logiche greche compose con tradizione costante quella scienza del gius costitutrice delle nazioni europee, se l' Eneide emula all' Iliade, Lucrezio maggiore d'Esiodo, la Commedia di Plauto, le storie di Livio, di Sallustio, di Tacito, la Satira togata di Giovenale e di Persio, l' Elegie di Catullo non indicassero assai che il genio latino, libero nella imitazione, seppe aggiungere all'ideale del vero e del bello greco un che d' universale e di solenne, un certo senso pratico e positivo, e un' intima rivelazione degli umani affetti, ignota fin allora ai Gentili e resa più perfetta dal Cristianesimo, io mi restringerei alle sole opere filosofiche di Cicerone, che sono, parmi, una fra le prove maggiori del come la scienza dei nostri padri, modestamente operosa, recasse la sua parte alla civiltà universale.

Questa ultima affermazione tanto più è conforme alla storia, in quanto, sebbene la maggior parte dei critici odierni ricusi da un pezzo nome e autorità di filosofo al senatore romano, è per altro consentito da tutti che i suoi scritti filosofici si conservarono chiari per benefica efficacia lungo tutta la decadenza delle lettere e delle scienze latine, e per avere mantenuto e trasmesso nei principj dell'Era cristiana, e giù pel Medio Evo le dottrine della filosofia greca alle scuole de'Padri e de' Dottori,

e all' età del Rinnovamento. (Ritter, *Hist. de la Phil. ancienne*, tom. IV, p. 136, e nota 2, Paris, 1858, Ladrange. Kuehner, *M. T. Cic. in phil. ejusq. partes merita*. Hamburgi, 1825, P. V. C. IV. Epil.) La storia della Filosofia ci mostra di fatto che Cicerone fu a' Padri latini molto in pregio, e segnatamente a Lattanzio che lo chiama *eccellente*, e lo cita nel *de Opificio hominis*, e nelle *Institutiones divinæ* più volte; poi a sant'Agostino che riconosce dall' *Ortensio* la preparazione al cristianesimo, e in più luoghi della *Città di Dio*, e altrove lo cita o ne tira le dottrine; altresì a san Girolamo che tanto l'amò da riferire in una sua epistola il sì famoso castigo avutone divinamente, poichè, meglio di cristiano, meritava chiamarsi *Ciceroniano*. Fra i Dottori più principali è noto come Boezio togliesse da Tullio il pensiero sulle consolazioni perenni della filosofia, e apparisce lo studio che di questo egli fece sì da' pensieri e sì dallo stile; come san Tommaso ne arrechi l'autorità in più luoghi della sua *Somma*, come Dante lo meditasse; più tardi nel secolo decimosesto Erasmo lo esaltava con lodi famose, e nel decimosettimo l'Autore della *Scienza nuova* attingeva in parte dal libro *de Legibus* il pensiero d'un *gius ideale eterno celebrato* nella città dell' universo col disegno della Provvidenza.

Ad una fama sì lunga e sì costante, e che per certo doveva avere una causa non soltanto, come si afferma generalmente, in quella forma popolare e spontanea, onde le dottrine del filosofo latino si porgevano all'educazione morale e civile, ma nell' intrinseco loro valore speculativo, non disconosciuto nè anche oggi da uomini egregj (Forsyth, *Life of Cicero*, London, 1864, vol. II, XXV, p. 282), contrastano singolarmente i giudizj di alcuni critici più recenti. La opinione espressa da tali giudizj, a volerla riassumere in breve, è la seguente: M. T. Cicerone, ingegno universale, acutissimo e disposto ai combattimenti dell'eloquenza, più che alle severe indagini speculative, pensò e compì negli anni del suo ritiro dalla pubblica vita un compendio largo, chiaro, eloquente della filosofia greca

in servigio dei suoi connazionali digiuni sino a quel tempo di tali studj, o costretti ad attingerli da fonti greche. Da questa pretesa insufficienza dell' ingegno speculativo di Tullio, dal fine pratico e letterario ch' e' si propose, e dal difetto di studj preparatorj la Critica moderna deduce la natura delle sue dottrine; le quali, benchè guidate sempre da criterio sano, e da una retta applicazione del senso comune, non vanno troppo addentro nei fondamenti della scienza, affermano per lo più senza esame maturo, nè costituiscono, come le dottrine dei migliori filosofi greci, un largo e ben architettato disegno di scienza. (Brucker, *Hist. Crit. Phil.*, V. II, par. 2, p. 1. C. 1. Tennemann, G. Bernhardy, *Grundriss der Römischen Litteratur*. Braunsweig, 1862, pag. 769, § 119.)

2. Facendoci a cercare l' origine di tali giudizj abbastanza severi, parmi se ne potrebbe addurre innanzi tutto una causa assai remota, ma in parte relativa al modo ben differente, con cui gli antichi, e i moderni giudicano il valore di certi uomini e di certi principj. Tale è la riforma cominciata in Italia col Bruno, col Cartesio in Francia, e in Inghilterra con Francesco Bacone, che spezzando ogni autorità del passato, e quanto sino allora un' eccessiva venerazione avea recato a fastidio, proclamò l' assoluta libertà della riflessione filosofica, l' assoluta novità dei sistemi. Come s' intendessero quella libertà, e quella novità; e quali resultati ne seguitassero alle lettere, alle scienze, alle arti, al vivere privato e civile, come se ne avvantaggiasse o ne patisse la Morale e la Religione, la Scuola, la Famiglia e lo Stato, non è qui luogo a mostrarlo, e le son cose oggimai troppo note. Nè io voglio negare i benefizj innegabili della riforma, e soprattutto di quella introdotta nelle scienze sperimentali dal Galilei, e da Francesco Bacone; chè, se la riflessione libera ed esercitata desunse mirabili frutti di dottrina da ogni campo dell' umano sapere, e se ne avvantaggiò la scienza dell' uomo, ne crebbero l' erudizione, la filosofia, le discipline morali e civili; perfezionò i suoi metodi la Medicina, si levò gigante la Chimica, la Geologia sfogliando

il libro della natura vi lesse le età del mondo; se tanti incrementi ne provennero alle industrie e alle manifatture, onde il viaggiatore trascorre paesi e province con velocità più che umana, e in men d'un baleno il saluto ricongiunge gli amici, benchè separati dalla immensità dell'oceano, di tutto ciò alla riforma della filosofia è debitrice l'Europa. Ma le è pur debitrice di quella inquieta brama del sapere speculativo, onde si successero sistemi a sistemi del tutto nuovi sui più impenetrabili misteri della conoscenza umana, e quel nuovo si cercò da molti nell'inusitato e nello strano più che nel vero; così cominciata in Italia ed in Francia la licenza della riflessione esaminatrice sui fondamenti della filosofia, ecco il panteismo superbo del Bruno, del Campanella e dello Spinosa; poi, scontenti del panteismo, ci diedero dottrine dualistiche il Malebranche e il Guelinx, l'idealismo e il sensismo ci vennero dal Berckeley e dal Locke, lo scetticismo dal Bayle e dall' Hume; più tardi le sconfinate immaginazioni degli Alemanni, e un ridurre Dio e l'universo all'uomo, dall'uomo al pensiero, dal pensiero all'idea, dall'idea novamente alla materia, ed ultima conseguenza di tutto uno scetticismo più sconsolato, un correre continuo a una felicità e a una beatitudine ignota senza raggiungerla mai; ecco i resultati dell'aver voluto tutto innovare! Posta in tal guisa la filosofia su questo cammino delle restaurazioni assolute, e detto una volta che la scienza dee rifar la natura (non, come è chiaro, dovere anzi la scienza presuppor la natura tal quale essa è, con tutti i suoi dati, con tutte le sue relazioni, dover verificarla, non annientarla), l'indirizzo introdotto nell' esercizio del pensiero filosofico da quella folla di sistemi eccessivamente inquisitivi, doveva esser tale, che quando poi, soffermata un istante la foga delle invenzioni, il pensiero istesso si sarebbe rivolto sopra i suoi passi, e ne sarebbe nata compiuta e perfetta la storia della filosofia, quella storia ritenesse come presupposto del suo metodo, che unico, o quasi unico criterio per giudicare della eccellenza di un filosofo e della sua filosofia, fosse l'assoluta indi-

pendenza del pensiero esaminatore dallo stato della naturale certezza, fosse in una parola la compiuta novità del sistema. A questo criterio, desunto dallo scetticismo e padre di parziali opinioni, furono conformati più o meno quei metodi falsi e incompiuti che si seguirono da oltre mezzo secolo in qua nello scrivere storie della filosofia, onde ne derivò in Francia e nella Germania una folla di libri, come ad esempio la storia comparata dei sistemi del Degerando, e la storia del Tennemann, dove si giudicano le varie filosofie alla stregua del problema sull'origine dell' umane conoscenze, e dall' avvicinarsi che esse faccian più o meno alle dottrine del criticismo di Kant; e un tal criterio ci spiega come più tardi negli storici più temperati e meno imparziali, segnatamente Alemanni, e nei filosofi delle altre nazioni, immuni dal criticismo, continuasse ereditato dalla riforma questo soverchio studio dei sistemi inventati, esclusivi, che ricusano dalla natura qualunque presupposto sull'efficacia delle potenze conoscitive, e se ne avvalorasse l'opinione levata a cielo ne'diarj e ne'libri di filosofia, sulla così detta *individualità* d'ogni sistema, e *incomunicabilità* delle dottrine speculative. Considerate le quali cose, non dovrebbe far maraviglia se quel tempo che corse tra lo scorcio del secolo decimosesto e i principj del decimosettimo, quando Italia e Francia, stanche dell'autorità abusata dagli scolastici, volevano innovare tutta quanta la scienza (e fu allora appunto, come nota il Brucker, che si tentarono i primi lavori speciali sulle dottrine dei Romani e di Cicerone), se quel tempo, dico, non era troppo opportuno a giudicare imparzialmente una filosofia studiosa delle più antiche e venerate tradizioni. E nel vero anche più tardi in tutto il secolo XVII, se n'eccettui coloro che rifiutarono i dubbj del Cartesio, ma tennero il suo metodo d'esaminare la coscienza, quali il Bossuet, il Fénelon e i più segnalati di Porto Reale, agli altri che s'appresero ai dubbj, e venner giù giù negando i pregj dell'antichità, nemici d'ogni tradizione, non poteva andare a genio davvero quella riflessione modesta e tranquillamente efficace che il grande oratore avea

recato sulle verità eterne della coscienza, desumendone le armonie universali delle dottrine greche temperate dal senno e dalla moderazione latina. (Vedi l'opinione che ebbero di Tullio il Pomponaccio e il Campanella, citati dal Brucker, pag. 49, tomo II, nota *a*.)

Ma d'altra parte, se per ispiegare questa opinione sinistra invalsa in Europa contro la letteratura e la filosofia d'un popolo, che fu per eccellenza il popolo delle tradizioni, giova riportarci alle sorgenti di quella Critica, eccessivamente nemica al passato, questi giudizj poco reverenti che oggi si ripetono dai più, apparvero solo nella Storia della Filosofia nata ne' principj del secolo passato in Germania ed in Francia. Tra i francesi, per tacere dei più antichi, il Degerando vi spende il cap. XVIII della sua *Storia comparata dei Sistemi*, dove enumerati prima gli ostacoli che impedirono ai Romani un proprio esercizio dell'indagine speculativa, nota opportunamente non essere stata abbastanza osservata dal comune degli storici la grande efficacia che ebbe l'ingegno latino sulla Filosofia *trapiantata* di Grecia, ond'essa assunse colore ed indole più positiva, e dalle soverchie astrazioni si ricondusse al reale. Passa poi ad esaminare gli scritti di Cicerone nel quale rinviene le note distintive d'ogni altro filosofo romano, cioè una scienza desunta dalle greche tradizioni e *composta con metodo ecclettico* dalle scuole differenti, una scienza accessibile ad ogni intelligenza educata, e confacente a spirar vita nell'eloquenza, ne' costumi, nell'arte politica; scienza supremamente pratica e applicabile agli individui e agli stati. (*Histoire comparée des systèmes de philosophie considérés relativement aux principes des connaissances humaines*, par M. Degerando, tom. III, parte I, 1823.)

Giudizj assai meno temperati comparvero in Alemagna, dove fiorendo mirabilmente le discipline filosofiche e istoriche, e pubblicandosi tuttodì lavori speciali che illustrano con somma accuratezza ogni parte delle lettere antiche, prevalse però più che altrove la severità della Critica, che negava ogni nota originale alle lettere e alle scienze

latine, appoggiandosi ben di frequente a così deboli prove da far credere quasi che la movesse un' infelice gelosia di nazione. Ora da qualche anno in Inghilterra e nella stessa Germania si torna con più studio al passato, e molte parzialità si correggono; ed io sono certo che ricomposta in pace l' Europa, il primo debito di giustizia alle memorie latine lo pagheranno gli scrittori di quelle grandi e generose nazioni.

Tra i critici alemanni va innanzi agli altri in ordine di tempo e di autorità Giacomo Brucker vero fondatore della Storia della Filosofia. Ma considerando però il capitolo dove egli parla della filosofia de' romani e di Cicerone, ti accorgi tosto che quell' uomo dottissimo moveva egli pure dal presupposto non esservi stata in Roma che una semplice continuazione delle scuole greche; e secondo le varie specie di queste scuole divide lo storico il suo trattato intorno alle dottrine romane annoverando Cicerone tra i seguaci della Nuova Accademia; quantunque confessi poco appresso ch' ei non seguì alcuna forma particolare di setta, ma inclinò a quel *Sincretismo* istituito da Antioco. Veramente il Brucker nel proporsi il quesito, perchè mai i Romani e Cicerone non crearono una filosofia propria, non ne accusa, come oggi il Forsyth, la infelice disposizione dell' ingegno latino (*the unmetaphysical character of the Roman intellect. Life of Cicero*, vol. II, p. 282); ma quanto ai Romani in generale ei ne trova la causa nelle occupazioni della vita civile, e nella setta Accademica, che criticando e sindacando tutti i sistemi, svogliava gl' intelletti da nuove speculazioni; e quanto a Cicerone, nella natura del suo ingegno, più immaginoso assai che penetrativo, ond' egli (dice lo storico) preferiva il probabile all' esame profondo del certo, e delle greche dottrine rappresentava nelle sue opere la parte viva e oratoria più che il severo ordine dei giudicj e delle deduzioni, e la generale armonia del sistema. (Brucker, *Hist. Crit. Phil.*, tom. II.) Al giudizio dato dal Brucker si avvicina in gran parte quello del Tennemann, e nelle loro opinioni v' ha molto di vero e di certo, oltre la solita accuratezza nella esposi-

zione dei fatti; ma per quanta possa essere la reverenza dovuta ai due storici insigni della Filosofia, come non accorgersi che il loro esame, informato da un criterio anticipato e parziale, riesce insufficiente a cogliere il vero significato d'una dottrina, come quella di Cicerone, la cui nota essenziale consiste nel rifiuto d'ogni opinione di setta, e in un principio universale, che supera ogni sistema?

Ma se tanto può dirsi a buon dritto del Brucker e del Tennemann, merita più speciale considerazione l'esame assai temperato, e per certo ingegnoso, che fece degli scritti filosofici di Tullio, Enrico Ritter nella sua storia della Filosofia antica.

3. Le indagini dotte e meditate del Ritter movendo dai tempi antistorici della Filosofia, e procedendo lungo i tempi della civiltà indiana, ionica e delle colonie italogreche fino all'origine delle scuole socratiche, da queste al loro declinare e disperdersi in una confusione di sistemi sparpagliati e sofistici, giungono a quello ch'ei chiama terzo periodo dell'antica filosofia, all'età che intercede tra il cadere delle repubbliche greche sotto la romana, la rovina di quest'ultima, e il sorgere del Cristianesimo. Due cause potenti egli allega del nuovo indirizzo preso in quella età dalla filosofia greco-romana, e le ritrova nella storia delle due nazioni, che allora si ricambiavano una vicendevole efficacia nelle lettere, e nelle scienze, e nel vivere privato e civile. Nei Greci, perchè la costoro scienza impoverita oramai dall'uso eccessivo della facoltà creatrice nei tempi anteriori, dallo scadimento della libertà e dei costumi, e costretta, per accomodarsi all'ingegno e all'educazione dei nuovi dominatori, a vestire le forme ed il metodo d'una disciplina scolastica, non desunse più le sue dottrine immediatamente dalla riflessione, ma ritornò agli antichi sistemi, li paragonò, li esaminò, li accordò, desumendo da essi stessi e incompiutamente, non dalla natura intima del pensiero, il principio dell'esame e dell'accordo. Nei Romani, perchè essi non offrirono ai Greci alcuna guarentigia di riforme scientifiche,

ma vissuti sino a quel tempo in mezzo ai tumulti della vita civile, e fra lo strepito delle armi, tranne una certa tendenza, che li moveva agli ordinamenti giuridici, nè la natura, nè la educazione loro si porgeva punto alle indagini della scienza. Quindi (osserva il dotto Alemanno) era ben naturale che, date quelle condizioni morali, civili e scientifiche, dall'accoppiamento dell'ingegno greco e latino derivasse un Ecclettismo erudito; derivò infatti; e di questa filosofia, l'indole della quale è sostituire la libertà della scelta alla libertà dell'ingegno inventivo, accomodarsi alla natura degli scrittori, abbandonato l'ordinamento scienziale non fidarsi all'esame, e se occorre, attenersi principalmente all'autorità del consentimento comune, ei trovò la più importante manifestazione, oltrechè nel pendìo generale dei tempi, nella vita, nell'animo e nelle opere di Cicerone. Ei ne considerò con raro accorgimento la vita, e vedendo come la parte ch'ei tiene nella storia della Filosofia, è perfettamente d'accordo con quella che occupò nella storia civile dei tempi; come furono le medesime qualità e gli stessi difetti che, se lo levarono alto nella vita pubblica e nella filosofia, non gli consentirono per altro di giungere al sommo e nell'una e nell'altra, ricercò queste qualità e questi difetti nell'indole di lui, e non gli parve rinvenirvi accoppiata alla vivezza dell'ingegno oratorio, al sentimento squisito del diritto, all'amore per gli altri, e particolarmente pe' suoi, all'operosità indefessa, a una rara previdenza dell'avvenire, quella sicurtà in sè stesso e quella fermezza di volere che costituisce il grande scrittore e l'uomo di stato. Condotto, egli dice, dall'efficacia di condizioni esteriori a filosofare, come nella sua gioventù, mentre applicava la filosofia all'esercizio dell'eloquenza, egli avea frequentato le principali scuole di Grecia, così nel suo ritiro dalla pubblica vita non seguì una dottrina particolare, ma trascelse il meglio di tutte; la quale incertezza di studj, che non approfondivano la scienza, ma la assaggiavano appena, risentiva della incertezza della sua condizione politica, perchè ei scrisse le sue opere principali durante gli scon-

volgimenti del primo triumvirato, la dittatura di Cesare e il consolato di Antonio, tempi calamitosi per la libertà, nei quali escluso da ogni ingerimento civile, e fuggendo il cospetto degli scellerati, andava consolando la sua solitudine colle meditazioni della scienza. Era quindi ben naturale che il grande oratore, vissuto da lunghi anni in tanto splendore delle pubbliche faccende, non si riposasse volentieri negli ozj solitarj delle sue ville; la debolezza innata dell' animo suo, come gli avea impedito di rimaner fermo al governo delle cose civili, di valersi della sua autorità per contrastare ai principj della tirannide cesarea, ora gl' impediva di darsi a tutt' uomo agli studj della filosofia; ed ei ne scriveva ad Attico, e all' amico dipingeva con vivi colori questo penoso ondeggiar ch' ei faceva tra l' amore onde era tratto agli studj, e il desiderio di prender parte ai pubblici affari, tra la sfiducia sua nelle consolazioni della scienza, e una sublime speranza che lo levava al disopra delle umane cose. Da queste intime qualità dell' indole di Cicerone deduce l' istorico Alemanno la natura della sua filosofia, ch' è, secondo lui, un moderato scetticismo, espressione fedele di animo titubante; scetticismo moderato, perchè sebbene talvolta, oppresso dal peso delle sventure proprie e della patria, ei mostri dubitare del vero eterno e della virtù, nondimeno conserva sempre intemerata la nobiltà della vita, e il desiderio di una morte gloriosa; ma tuttavia scetticismo, perchè riconoscendo la natura assoluta del vero, ammette solo come verosimili le dottrine che ne derivano, e dubitando interroga tutte le scuole, prende ad esame tutte le opinioni greche, e accordandole insieme più con intendimento politico, che con vero criterio di scienza, ne vuole arricchire il patrimonio della romana letteratura. Sennonchè tra le varie dottrine in cui si dividevano le scuole greche, una ve n' era che s' accordava mirabilmente agli intendimenti, e all' ecclettismo scettico abbracciato da Cicerone; e questa era la dottrina della Nuova Accademia. Se Tullio infatti poneva il fondamento della filosofia in un dubbio moderato sui principj delle

umane conoscenze, la Nuova Accademia, guidata allora da Filone, che gli era stato maestro nella sua giovinezza, riconosceva come legittimo questo dubbio, e lo temperava con la *verosimiglianza;* se l'oratore romano voleva che le dottrine della filosofia conferissero ad addestrare il pensiero e la parola negli esercizj della eloquenza, nessuna scuola si porgeva meglio a questa disciplina della scuola dei Nuovi Accademici, che oltre all'essere stata sempre frequentata da uomini eloquentissimi, si riduceva in sostanza a un metodo disputativo; infine se egli raccoglieva le principali dottrine della filosofia greca, per comporne una scienza accomodata all'ingegno e all'educazione filosofica dei suoi lettori, la Nuova Accademia, che disputava contro tutti e di tutto, che lasciava al filosofo la maggiore libertà dei proprj giudizj, gli si porgeva opportuna a disegnare in brevi tratti ai Romani lo stato della filosofia passata e contemporanea, ad innamorarne i lettori, senza perderli in vane e astruse dottrine, o incatenarli a un sistema. Cicerone dunque (secondo l'opinione del Ritter) come ecclettico dubitante, come oratore e come espositore della filosofia greca ai Romani, abbracciò le dottrine della Nuova Accademia; e va notato particolarmente, sì perchè questa è l'opinione più universalmente accettata intorno alla vita filosofica di Tullio, e alla parte che tengono le sue dottrine nella storia della filosofia, e perchè il comune degli storici ricollega quasi sostanzialmente a quel sistema le sue opinioni sulle parti principali in cui si divide la scienza. Così opina anche il Ritter, e prendendo ad esame le opere tulliane, secondo la tripartizione platonica della filosofia più comune agli antichi (egli avverte però che, stante l'incertezza dello scrittore e delle dottrine e la loro qualità, tutta pratica e positiva, la distinzione delle tre parti non è abbastanza spiccata), rinviene in tutte più o meno chiaro, più o meno deciso il dubbio della Nuova Accademia. V'ha dubbio deciso nella parte fisica, perchè ivi abbondavano più che altrove le dispute e le contradizioni dei filosofanti; dispute sulla natura delle

cose, dispute sull'esistenza e sulla natura di Dio e sua provvidenza, sulla natura dell'anima e sua immortalità; e di tutti questi veri Cicerone o dubita compiutamente, o ammette solo una leggera verosimiglianza. V'ha dubbio anche maggiore nella parte logica, anzi è questa la più povera e la meno determinata di tutte le sue dottrine, e perchè ei la collegava meno d'ogni altra agl'interessi pratici della vita, e perchè il sensismo degli Stoici e degli Epicurei, che aveva a combattere, non potea tener fronte agli argomenti della Nuova Accademia; finalmente v'ha dubbio manifesto anche nella morale, perchè s'ei contraddice ricisamente alla ignobiltà delle dottrine epicuree, la controversia tra gli Stoici e i Peripatetici lo lascia indeciso da un lato tra un'idea trascendente della virtù, a cui lo muove la grandezza dell'animo romano, dall'altro la fragilità di natura; incertezza che pure lo segue nella politica, e nelle attinenze della politica colla morale. Talchè il Ritter movendo dal presupposto che la filosofia di Tullio non fosse che una manifestazione eloquente dell'indole particolare dello scrittore e dei tempi, negò ogni certezza e ogni legame di scienza in ciascuna sua parte; ogni concatenamento logicale delle tre parti tra loro (perchè quella logica e quella fisica non sono per lui che un'appendice della morale, considerata da Tullio com' arte pratica della vita); negò ogni unità di disegno scientifico, perchè mancava allo scrittore l'unità del principio fondamentale, posto dalla riflessione, e a cui rispondesse l'universale armonia del sistema. Onde a riassumere in breve ciò che rappresentino alla mente dell'istorico tedesco le dottrine tulliane, direi ch'e' le considerava qualcosa più e qualcosa meno d'un ecclettismo; ma una scelta a cui manca e libertà di riflessione e criterio di scienza. (*Hist. de la Phil. anc.*, libro XII, cap. II, vol. IV, ed. cit.)

Se noi ci siamo alquanto trattenuti nell'esporre le opinioni del Degerando, del Brucker e del Ritter, è stato segnatamente per due ragioni; la prima perchè poteva recare non piccola luce intorno ad una questione che

abbiam preso ad esaminare, e su cui sono infinite le dispute dei critici e de' filosofi, il giudizio degli storici migliori che vanti la nostra scienza; e in secondo luogo affinchè i pochi cenni, che ne abbiamo dato, muovano gli studiosi a ricercare con maggior diligenza le variazioni e i progressi, che ha fatti sino a noi la critica sulle dottrine filosofiche di Cicerone. Questa critica non pare immeritevole di qualche considerazione, perchè rappresenta quasi in sè stessa quel moto graduale dell' esame, e quel lento chiarirsi de' principj supremi, che governano i fatti, onde si generava in Europa la storia della filosofia. I primi tra questi storici, come Stanley e De Burigny, che nuovi del cammino, e spaventati dalla grandezza dell' impresa, fecero lavori imperfetti e meglio tentativi di storie, che storie vere, o tacquero affatto, o poco parlarono di Cicerone che nella modestia delle proprie opinioni (*magnus opinator*) non aveva dato un sistema. Negli storici seguenti, che abbiamo citato, e segnatamente nel Brucker quella critica comincia a chiarirsi; vi si medita con più ampio concetto la parte che ebbero i Romani nell' adunare le greche dottrine, nel farle proprie, e trasmetterle a noi; Cicerone v'è considerato, non già come un *filosofastro* quale lo chiamò il Pomponaccio, ma come un vasto e ben disciplinato intelletto, che, scorrendo il campo della filosofia greca, ne chiamava a rassegna ad uno ad uno i sistemi. E contuttociò quella critica era ancora ben lontana da un esame profondo e spassionato delle dottrine tulliane; dovevansi emendare molte inesattezze, tor via molte preoccupazioni (qual era, per esempio, quella che faceva di Cicerone un perfetto seguace della Nuova Accademia, e un ecclettico dubitante), e, quel che soprattutto importava, trattandosi di M. Tullio, che tanto ritrasse da Socrate e nel metodo e ne' principj, conveniva cercare per entro alle sue dottrine l'immagine della vita e del carattere dello scrittore.

Tale intendimento apparisce in alcune memorie del sig. Gautier de Sibert che hanno per titolo, *Examen de la philosophie de Cicéron*, lette all' Accademia francese

delle Iscrizioni e Belle Lettere, nella seconda metà del secolo scorso; dove si esamina accuratamente la parte oggettiva delle dottrine tulliane, si dimostra il vincolo di sistema che le congiunge, e si difende dalle accuse di scetticismo la fama del grande Oratore. Lavoro meritevole di molta considerazione per sanità e profondità di giudizj, se a questa non nocesse talvolta l'aver guardato più alla materia delle dottrine che alla loro forma scientifica, e considerato Cicerone come filosofo compiuto e dommatico in ogni parte, anzichè avvolto di continuo nelle dispute degli opposti sistemi. (*Mémoir. de l'Acad. des Inscript. et Bell. Lett.*, vol. XLI, XLIII, XLVI.)

A questi difetti sembra (come vedemmo) riparare in gran parte l'esame del Ritter, che sebbene ritenga molto delle sue opinioni private e di quelle della filosofia che lungo tempo ha dominato in Germania, nondimeno riassume in breve quanto di meno inverosimile può dirsi sul preteso ecclettismo ciceroniano.

E dirò anche di più, che l'esame del Ritter, fondato com'è in una conoscenza profonda delle opere di Cicerone, contiene innegabili verità, qual è quella, per es., che nello svolgimento delle dottrine del grande Oratore esercitasse una singolare efficacia i suoi tempi, la sua nazione, la sua indole propria; che speciale qualità di questa indole fosse sovente un ondeggiare fra la fiducia e la disperazione del vero e del bene eterno, e che a queste dubbiezze contrastasse efficacemente il senno pratico della natura romana. Ma d'altra parte noi siamo ben lungi dal credere che il dotto Tedesco, e quanti innanzi e dopo ne tennero le opinioni, abbiano considerato nel suo vero aspetto l'indole delle dottrine tulliane; chè, se non può negarsi da un lato esservi in esse un che di necessariamente relativo alle condizioni dei tempi e alla natura dello scrittore, e quindi mutabile, non necessario e contraddicente alla natura assoluta e apodittica della scienza, non è men vero dall'altro ch'ei pur rinvenne nell'intimo delle dottrine contemporanee, e nello studio profondo dei veri eterni specchiati in sè stesso e negli altri uomini, un cri-

terio certo, universale, infallibile da costituirvi la scienza. V'ha dunque nella filosofia di Cicerone questo che di oggettivo e di soggettivo, di relativo e di assoluto, di mutabile e di necessario; ma l'una e l'altra qualità si ricollegano insieme per nodi di universale armonia; armonia di relazioni tra l'uomo di un tempo e l'uomo di tutti i tempi, tra il romano e l'abitatore di tutta la terra, tra Cicerone oratore e politico e Cicerone filosofo; armonia esterna e oggettiva a cui risponde quell'altra interiore, attestataci dalla coscienza, tra il pensiero e l'affetto, tra la volontà e la ragione, tra l'intelletto e le verità immortali. E certo a queste considerazioni, disconosciute dal Ritter e dagli altri critici Alemanni, badò Raffaele Kuehner, autore sin qui del più compiuto esame delle dottrine di Cicerone ch'io mi conosca, edito in Amburgo l'anno 1825, quando rispondendo al quesito proposto da uomini dottissimi; se Cicerone meritasse o no il nome e l'autorità di filosofo, pensava che al grande Oratore s'appartiene giustamente quel titolo per l'ampiezza dell'ingegno, la vasta cognizione delle dottrine contemporanee, l'uso ch'egli ne fece volgendole in latino a cultura e ammaestramento dei suoi concittadini, e infine per la facoltà unica in lui, ond'egli seppe abbracciare tanta mole di scienza, fissare l'indagine della riflessione sulle verità principali, e comparando tra loro le varie dottrine, ricomporle coll'efficacia del proprio giudizio in unità di sistema. (*M. T. Cic. in phil. ejusq. partes merita, Auc. R. Kuehner*. Hambur. 1825. Pars altera. Cap. VI; *Utrum Cic. philosophus judicandus sit, nec ne, anquiritur*, pag. 130.)

E questi pajono anche a me i meriti veri e innegabili del senatore romano; e nondimeno ogni qual volta io rileggo quelle sue opere, nelle quali spira tanta universalità di pensieri e d'affetti, universalità veramente latina, in cui il *vero* è sì profondamente immedesimato col *buono*, e tutta s'accoglie la sapienza delle scuole socratiche, mi pare che la critica delle sue dottrine possa ricevere ancora notevoli perfezionamenti, sempre che col chiarirsi

successivo di quella legge, che regola la filosofia nel tempo, se ne va perfezionando la storia. Ora quella legge può solo spiegare, a mio avviso, l'ufficio della filosofia de' Giureconsulti e di Cicerone, e dall'ufficio desumerne la natura e i principj. Può spiegarne l'*ufficio*, già manifesto e considerato da molti rispetto alla Giurisprudenza e agli ordini militari e politici, alla Religione e all'Architettura, che è di ***comprendere in sè il buono degli altri popoli, tentando ridurlo a nuovi ordinamenti di scienza;*** può spiegarne la ***natura***, che è appunto quella ***comprensione universale***, tanto diversa dall'*ecclettismo*, che procede per *accozzamento disordinato* dei sistemi, anzichè *ricomporre le intime relazioni* delle verità naturali sul disegno della coscienza; finalmente può spiegarne il *principio*, che è l'*esame dell'uomo interiore*, *contrapposto* sull'esempio di Socrate al dubbio, o all'esame arbitrario e imperfetto dei sistemi contemporanei; tre punti importantissimi, a mio parere, e che, ben meditati, danno luogo a chiarire i principali problemi esaminati sin qui dalla critica sulle dottrine del sommo Oratore.

Posto ciò, non sarà difficile, parmi, determinare con sufficiente chiarezza in quali confini si contenesse l'efficacia che l'ingegno di Cicerone ebbe nella riforma della filosofia quand'essa fu trasferita di Grecia in Roma, e in quali vicendevoli attinenze stiano tra loro quanto di già meditato e discusso gli venne dalle scuole d'oltremare, e quanto vi seppe recare egli stesso rivolgendo il pensiero sui fondamenti della scienza, questione che (conforme a quanto è detto più sopra) noi ci siam proposti di chiarire nel presente discorso, fermandoci a tre punti segnatamente: cioè, qual era la *condizione della filosofia greco-romana* ai tempi di Cicerone, e con qual *metodo* egli esaminasse e combattesse le dottrine delle principali scuole *tentando di conciliarle*; finalmente qual filosofia derivasse *dalla deliberata opposizione e dal metodo compositivo* dell'Oratore latino.

II.

1. Gli storici più reputati della filosofia si accordano tutti in mostrarci un manifesto scadimento delle dottrine greche, il quale apparve dopo il fiorire dell'antica Accademia e del Peripato, e crebbe fino ai tempi di Tullio, accompagnandosi, come suole avvenire il più delle volte, colle vicende degli ordini privati e politici. I quali sin dalla prima metà del secolo V avanti l'èra volgare venuti a mirabile altezza d'incivilimento, e generatori in pochi anni di tanti miracoli di virtù e di dottrina, quanti presso altre nazioni può appena rammentarne la storia di molti secoli, mancata la virtù che li aveva nutriti, prima ancora d'invecchiare, si corruppero e precipitarono, rappresentando in sè stessi un'immagine stupenda, abbenchè fuggitiva, della vita dell'uomo. E invero la gioventù della Grecia fu tutta in quei memorabili anni ne'quali i suoi figli per ben due volte ricacciarono in Asia gl'invasori Persiani, in quei combattimenti ne'quali la sua marina doventò signora del Mediterraneo, ne crebbero i suoi commerci e le sue industrie, ne trassero argomento a sublimi ispirazioni i poeti e gli artisti; così da quel primo incitamento si propagò in tutte le repubbliche greche, e segnatamente in Atene, un moto fecondo d'opere, d'istituti, di dottrine, d'eleganti costumi, che nutriva in sè nella crescente corruzione del Gentilesimo germi di rinnovamento, fecondati più tardi dalla riforma di Socrate e dalla filosofia di Platone, nelle dottrine de'quali tu vedi scolpita quella vita operosa del pensiero e de'costumi popolareschi, quel conversare continuo, quelle dispute in piazza e per via, quella reverenza delle tradizioni sacre, quel sentimento profondo del divino e dell'immortale che accompagnava la giovinezza del popolo greco. Ma passata appena una generazione dal fondatore dell'antica Accademia, le conseguenze della malaugurata guerra del Peloponneso si facevano sentire, l'abuso scon-

sigliato delle libertà cittadine recava frutti di servitù, e la Macedonia invadeva. Chè se quella può dirsi con qualche ragione l'età virile del popolo greco, nella quale rafforzatosi di potenti ordini militari e principeschi sotto il regno di Filippo, portò guerra con Alessandro nel cuore dell'Asia, vendicando i Trecento delle Termopili, è questa una virilità che già declina a vecchiezza; e n'è indizio la filosofia d'Aristotele, superiore a Platone nel severo ordinamento scienziale, e nell'indirizzo fecondo dato alla riflessione sul reale e alle scienze d'esperimento, ma superato da lui nella sublimità della dialettica, nella vivezza delle tradizioni sacre, e nella idealità del sistema. Ma ormai la discesa dei tempi non si poteva più trattenere; e la Grecia passata dal dominio degli Spartani a quello de' Macedoni, dai Macedoni, morto Alessandro e diviso il regno nei successori, sotto un tritume di piccole tirannidi, non ebbe nè anche, come più tardi avrebbe avuto l'Italia del secolo XVI, un legame di alleanza politica fra i suoi stati tanto da conservare un' effigie qualunque d'unità nazionale, e mancò, come l'Italia del secolo XVI, di quella efficacia di salde istituzioni che una monarchia prudente suole introdurre nei popoli guasti da libertà licenziosa. Non è quindi a maravigliare se quella stessa Atene, che avea veduto un Pericle non attentarsi a spogliare delle apparenze civili l'autorità quasi regia consentitagli dai cittadini, pativa più tardi la signoria d'un Demétrio di Falera, e quel popolo istesso, che avea punito di morte Socrate accusato d'irreligione, salutava col nome d'iddio un Demetrio Poliorcete, e lui profanatore d'ogni cosa umana e divina accoglieva nei sacri penetrali del Partenone. Sono questi i segni più indubitati della vecchiaia d'un popolo, e quel lento e continuo scadere dell'ingegno e della vita del popolo greco, oltrechè negli ordini politici, appariva in ogni altra parte della sua civiltà. Scadevano sempre più gli ordini materiali, perchè a quel primo moto di commercj e d'industrie, nutrito dalle libere istituzioni, era succeduto quel solito languore, quel ristagno d'operosità, che è conse-

guenza necessaria (e noi lo sappiamo) delle arti dei governi assoluti; e la signoria de' mari, ristretta per l'innanzi agli stati del continente e dell'Arcipelago greco, si allargava ora ai Fenicj, agli Asiatici, agl'Italioti. Si corrompevano i costumi, e la corruzione tanto più rapida procedeva, quanto più nel crescente oscurarsi delle antiche tradizioni si sentivano funesti gli effetti delle credenze gentili; e quella vita di raffinata eleganza non più temperata dal moto e dalla severità dell' educazione repubblicana, si affogava ne' diletti del senso; e al senso, non più al pensiero, servivano le arti del bello divenute adulazione di tiranni e di meretrici; infine di tutto ciò come causa ed effetto risentivasi la filosofia, di rado avversando, più spesso secondando il pendío della corruttela universale. E noi, lasciato da parte lo scetticismo, che fece un breve e inopportuno tentativo in Pirrone, diremo più specialmente dei principali sistemi fioriti in questa età, e che spiegarono maggiore e più diretta efficacia sulla filosofia latina.

2. Onde mossero dunque questi sistemi? Ritenendo essi qual più qual meno, sebbene con notevoli alterazioni, il metodo e il fondamento delle dottrine socratiche, cominciarono da un ritorno ai sistemi che avean posto fine all'età antecedente della filosofia italogreca, ritorno evidentissimo negli Stoici, e che ci spiega com' essi, mentre derivarono da Socrate la loro morale, e ne ritennero in parte il dualismo, retrocedettero in fisica al panteismo degl' Ionj, e come contrastando alle lusinghe dei tempi coll' idea sublime del bene, li secondarono poi bruttamente desumendo la causa e la ragione suprema dalla materia e dal senso. E anche questa volta la confusione del panteismo nacque da un modo fantastico e al tutto arbitrario di conciliare ciò che si presenta alla ragione ed al senso, la immobilità dell'essenza e la mobilità del fenomeno, il mutabile e l'immutabile, *l'ente* e il *non-ente*, il necessario e il contingente, il relativo e l' assoluto; e più, da un pervertimento del concetto di causa prima. Per pensare, o, meglio, immaginare quella conciliazione, bisognava porre

un unico principio, in cui esistessero ab eterno identificati in stato di quiete una potenza ed un atto indeterminati ambedue, e che si determinassero poi al momento in cui l'universo dall'indeterminatezza primordiale dovea passare alla forma e agli atti successivi. Gli Stoici v'andarono alterando il concetto di causa prima. Causa, essi dissero, è ciò per cui una cosa s'effettua; ora niente produce un effetto, che non sia corpo; dunque l'essenza universale di tutte le cose è un che di corporeo; e quindi essi partivano dal punto direttamente opposto a quello da cui erano mossi Platone e Aristotele; chè, se l'Ateniese e lo Stagirita concepivano la materia come negazione di essere (τὸ μὴ ὄν), e il primo segnatamente poneva l'essenza assoluta nell'incorporeo e nell'intelligibile, gli Stoici invece concepirono la materia corporea come il primo principio e l'intima realtà delle cose tutte. Ma che cosa era questa materia? Questa materia primitiva ch'è in Platone e in Aristotele, e che più tardi troviamo negli Scolastici, senza qualità e senza forma, sostanza oscura, infinitamente passiva e suscettibile di forme, infinitamente divisibile, è una finzione immaginativa, è una ὑπόθεσις (nel doppio significato antico e moderno) collocata a capo delle cose tutte per ispiegarne in un modo qualunque la possibilità, ed eludere l'antico assioma *ex nihilo nihil*; ma non avvertivano que' pensatori che, se v'è un caso in cui l'assioma abbia un vero valore, è appunto questo, poichè la materia pura potenza è un che vuoto, nudo ed inefficace, è il nulla vestito dalla fantasia delle qualità del reale. Cercata la causa nel seno medesimo dell'effetto, anzi identificata coll'effetto, il germe del panteismo doveva svolgersi necessariamente, e si svolse. Come? Si tornò al dinamismo di una parte degli Ionj, e poichè fondamento del dinamismo è l'ammettere che il moto fenomenale delle cose si faccia per isvolgimenti di forze intrinseche ad esse, si concepì nella essenza intima dell'universo, che a somiglianza d'Eraclito dicevasi dagli Stoici essere il *fuoco artificioso*, πῦρ τεχνικόν, un'energia primitiva, un che infinitamente attivo, cagione unica di tutti i fenomeni

delle cose, e della loro forma determinata, perchè traendo ad atto le forze intime della materia, ne va foggiando questo universo sensibile, (τὸν θεὸν σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου. Diog. L., VII, 136, e Cic., *De N. D.*, libro II, cap. XXII, e pass.). La falsa induzione che per vizio d'antromorfismo finge le potenze e gli atti universali della natura ad esempio delle facoltà umane, non si arresta qui, ma informa da cima a fondo la fisica degli Stoici. Essi considerando che in noi principio primo di moto e d'attività è l'anima, chiamavano anima quella virtù informatrice delle cose tutte, e l'universo rassomigliavano a un grande animale; perchè, dicevano (usando un argomento di panteismo rigoroso adoperato più tardi dal Campanella), se le parti del mondo sono animate, sarà animato anche il tutto, e se le varie parti del corpo sono mosse dall'anima, e l'anima è governata dalla ragione, anche i moti del mondo proverranno dall'anima universale, il cui principato risiede nella ragione. Quest'atto, anima e ragione dell'universo per gli Stoici era Dio; e quindi si capisce com'essi trasportando sempre nel divino le facoltà dell'umano, concepissero Dio da un lato come principio provvidente e ordinatore, e dall'altro come energia primitiva, come causa e unità di tutti i moti fenomenali, e perchè, mentre lo simboleggiavano sotto la cieca e inevitabile necessità del destino (εἱμαρμένη), che contenendo la materia l'agitava di causa in causa con movimento perpetuo, attribuissero a questo spirito divino abitatore della materia la divinazione delle cose future. (Cic., *De N. D.*, *De Divin.*, *De Fato, pass.*) Concependo in tal modo la materia come contenuta e vivificata intimamente dall'unità della forza divina (unità che per il principio della filosofia socratica distinguevano in forze secondarie ed opposte), non è maraviglia che gli Stoici, tornando anche in questa parte agli Ionj, attribuissero qualità divine alle grandi potenze della natura, come agli astri, agli elementi, ai vizj, alle virtù, e segnatamente all'anima umana, e ne derivasse la loro interpretazione fisica delle mitologie. Quindi dai principj della loro scienza naturale uscivano la logica e

la psicologia. Che cosa è l'anima? Essa per gli Stoici, come tutte le altre cose, come Dio stesso, è corporea; ma come forza primitiva e principio di moto partecipante all'attività universale, intimamente è divina; e la sua unione col corpo la immaginavano come una compenetrazione, sì per il loro principio della compenetrazione delle sostanze, e sì per la somiglianza, che l'anima dell'uomo ritiene coll'anima universale compenetrante e vivificante l'universo delle cose; e come quest'anima universale, sebbene distinta in altre forze seconde, è in sè stessa principio unico de' moti e de' fenomeni delle cose, così in noi tutti i fatti dell'anima riducevano all'unità del principio dominatore (ἡγεμονικόν) che è fonte e causa motrice delle facoltà seconde. E qui è notevole assai, che mentre l'indirizzo dato all'osservazione dell'uomo interiore dalla riforma di Socrate salvava gran parte della psicologia stoica dalle conseguenze materialistiche del principio che la informava, quella loro inclinazione a studiare i soli fenomeni della materia ricomparve nella dialettica, e ne proveniva il sensismo. Movevano anche questa volta da un cattivo concetto di potenza e di causa. E valga il vero. A quel modo stesso che in fisica aveano pensato la prima potenza e la comune possibilità delle cose come un che vuoto e privo naturalmente d'entità e d'efficacia, così immaginarono nell' anima la possibilità del conoscimento come una potenza nuda, inefficace e priva di contenuto, simile, dicevano, ad una *pergamena senza caratteri* (ὥσπερ χαρτίον ἔνεργον εἰς ἀπογραφήν), dove, svegliatosi l' atto dell' anima (come l' atto primitivo di Giove nella materia) all' occasione delle sensazioni, imprime le rappresentanze o le φαντασίαι delle cose. Che cosa poi fossero queste *fantasie* è facile a immaginarlo, e ce lo dice anche il nome. Nel quale comprendevano gli Stoici la totalità dei fatti interiori presenti alla coscienza ed originati tutti dai sensi, nè potevano dare al conoscimento altra qualità in fuori dalla sensibile, e perchè l' anima umana, come parte del Dio animante le cose tutte, ritiene il suo modo

di conoscere, che conforme alla sua natura è un conoscere sensitivo, e perchè essa stessa l'anima è corpo, e perchè, l'essenza universale di tutte le cose essendo corporea, non si può dar conoscenza se non di corpo. Or che ne veniva da ciò? Ne veniva che ammettendo essi da un lato ogni conoscenza derivare dai sensi, dall'altro non potendo negare la natura dell'intelligibile necessaria, assoluta e profondamente opposta alla natura del sensibile, ponevano le idee come una trasformazione della sensazione operata dall'anima, precedendo in tal modo i sensisti francesi. Ma, di grazia, sì gli uni che gli altri sfuggivano forse alla necessità della contradizione? Ne rimaneva una intrinseca al loro sistema e maggiore di tutte, quella cioè di negare all'anima un primo principio, una capacità naturale al conoscere e immaginare ch' essa poi venutale la materia di fuori, doventi all'improvviso operante e di operazioni tutte sue proprie. Ma in tal modo il sensista tira più là la questione, e non la risolve; perchè, quando ei sarà pervenuto a un dato termine della sua dimostrazione, io gli mostrerò com'ei si trovi in opposizione diretta ai principj su cui l'ha fondata. Dice: Nego nell'anima qualunque notizia primitiva e fontale delle idee; e aggiunge: ecco però come nell'anima stessa si generano quelle idee. L'oggetto esterno fa impressione sui sensi; i sensi per mezzo dei nervi comunicano le impressioni al cervello, e l'uomo acquista l'idea dell'obbietto sentito. Ma è qui appunto dov'io prego il sensista ad arrestarsi. Poichè, manifestatasi in noi la notizia, che al certo provenne dall'occasione de'sensi, se la mente si volge a considerarla nella sua natura, vi riconosce bensì da un lato un referimento esterno all'obbietto onde sperimentammo l'efficacia causale, ma d'altro lato vi scuopre anche una più intima e segreta relazione cogli atti dello spirito, e coi sommi principj del vero, obbietto immediato della potenza conoscitiva. Tale contradizione che deriva dal confondere insieme la natura del sentimento e delle cose e la natura ideale, non potranno mai fuggire i sensisti, se pure essi non vorranno ammettere la

conseguenza più legittima del loro sistema, vo' dire il materialismo; al qual proposito bene osserva il Leibniz nei *Nuovi Saggi* (lib. II), che coloro i quali s'immaginano l'anima in forma di una tavoletta, o di un pezzo di cera, in cui nulla sia scritto prima della sensazione, trasferiscono in lei le condizioni passive e inefficaci della materia.

Se consideriamo adunque attentamente il sistema degli Stoici, esso ci si presenterà da un lato come un panteismo, dall'altro come un dualismo. È un panteismo se guardiamo a ciò che, secondo il Ritter, ne formava il domma fondamentale, all'unità primigenia e finale delle cose tutte e al concatenamento o *consenso* delle parti della natura informata dall'anima universale e divina, ond'era costituita per gli Stoici la legge del Fato; ma è invece un dualismo, se vi meditiamo la opposizione tra Dio anima del mondo e il corpo del mondo, tra la materia e la forma, il passivo e l'attivo, il più e men perfetto nelle esistenze, l'unità assoluta di Dio e la diversità delle cose, diversità che pur dee terminare una volta rientrando nella indifferenza primitiva di Dio. La quale opposizione, che ha reso non ben definito il giudizio di parecchi istorici sulla qualità di questo sistema, io credo derivasse non tanto da quella medesima incertezza tra la confusione dell'età orientale ed italo-greca e il nuovo bisogno delle distinzioni dialettiche, che è pur manifesta nelle dottrine di Platone e d'Aristotile, quanto dall'avere gli Stoici, più assai de' loro predecessori, esagerata l'induzione che dalla notizia dell'uomo li trasportava a quella dell'universo e di Dio. E fu qui dove peggiorarono assai dai sistemi anteriori. Peggiorarono in fisica, perchè sebbene Platone nel Timeo dimostrasse che l'universo tutto quanto era animato, e Aristotile, adombrando per via contraria il *divenire* hegeliano, trasformasse la materia in tutte le cose, ambedue si levaron più alto, e oltre quell'universo animato e al di là di quella materia, l'uno contemplò l'Artefice divino, da cui s'irraggiava nelle cose e nelle anime la luce degli esemplari eterni, e l'altro intravide il fine supremo desiderato dalla universale natura; peggiora-

rono in logica, stante che se Platone, giunto alla nozione suprema dell' essere, se ne faceva scala per salire agli universali divini, e Aristotile distinguendo dal senso l' intelletto, poneva in quest' ultimo l'apprensione dell' universale, gli Stoici non ammettevano che il senso, e dal senso desumevano la necessità della scienza; peggiorarono finalmente in morale all' osservazione compiuta e perfetta delle tendenze naturali, qual era nell'Accademia e nel Peripato, sostituendo un esame sempre più povero e sminuzzato della coscienza morale, onde il concetto del bene diventò più che umano, e quell' idea solitaria e impassibile della virtù parve quasi uno scherno in mezzo alle infinite sventure dei tempi. (Cic., *De Fin.*, IV, V. Ritter, XI, L. 1, 2, 3, 4.)

3. Ed ecco circa in quei medesimi anni, nei quali fioriva Zenone Cizico, e spiegava le sue dottrine infette di panteismo e di dualismo (verso l'a. 300 prima di Gesù Cristo), apparire la negazione particolare dei sensisti e degli idealisti con Epicuro e con Arcesilao. E quanto al primo, chi ben consideri la sua filosofia, vi troverà un nuovo e sempre crescente pervertimento delle dottrine o anteriori o contemporanee; chè se già era cattivo indizio in Zenone e in Crisippo l' imitazione degli Ionj e d' Eraclito, fu pessimo in Epicuro il ritorno ai sofisti della stessa età italo-greca, e segnatamente a Democrito. Notammo anche come nonostante la rigidità e l' altezza della morale stoica, vi si scorgeva chiaro un esame sempre più imperfetto e parziale della umana coscienza; ora questo è anche più manifesto negli Epicurei, i quali non si contentarono come gli Stoici, lasciate da un lato le naturali tendenze, di porre la virtù e la beatitudine in un sublime disprezzo dei beni della vita; ma scesero più basso restringendo l' una e l' altra al godimento dei piaceri del corpo, e riducendo i piaceri dell' animo alla speranza e al ricordo dei piaceri del senso. Nel che essi secondavano bruttamente l' abbandono sensuale dei tempi; nè già mi reca maraviglia, in quella età in cui, rotto il freno ad ogni licenza, si maturava negli ozj voluttuosi la servitù della

Grecia, quando la Nuova Commedia svelava agli occhi delle moltitudini affollate le più seducenti sembianze del vizio, e ne' ginnasj d'Atene convenivano le meretrici a disputare co'filosofi, immaginarmi Epicuro che siede dettando nei suoi giardini in mezzo alle gioje del convito i precetti della morale. Eppure più secoli dopo in una età non meno arrendevole al senso di quella d'Epicuro, e che precedè di poco quel tuono di uno dei più grandi rivolgimenti europei, v'ebbe chi nelle scuole de' filosofi difese Epicuro mostrando velato nei suoi precetti morali sotto l'apparente arrendersi al senso un rigore più che da stoico; ma quel rigore, nota bene Cicerone (*De Fin.*, L. II), era un finto stoicismo e una maschera da saggio, che mal si addiceva sul volto del filosofo gozzovigliante, era una soddisfazione ch'e' dava, malgrado suo, all' autorità del senso morale e della pubblica opinione. E poi, se quel sistema mancava d'ogni fondamento scientifico, come poteva cercare nella necessità dei principj il pernio della morale? E che tutto per Epicuro fosse relativo, contingente, fuggitivo, nulla universale, necessario e assoluto, lo mostra il concetto ch'e' s'era fatto del giusto, stabilito da lui come una norma destinata a tutelare la vita del saggio, e che quindi mutava sostanzialmente a seconda degli interessi civili. Posto così a capo dei precetti morali il puro sentimento animale, non poteva non derivarne una logica (o, come Epicuro la chiamava, una *Canonica*) che peggiorasse il sensismo degli Stoici e non movesse un passo oltre la sensazione. Infatti, mentre gli Stoici andavano almeno fino all'idea che proveniva dalla percezione, e passavano dal soggetto all' oggetto per l'attinenza di causalità (Vedi Cicerone nel secondo degli Accademici), Epicuro, lasciata da parte l'idea, riconosceva il criterio del vero nella sola realtà della sensazione, e negando che dal senziente si desse certo passaggio all' entità del sentito, lastricava la via all'idealismo degli accademici e alle dottrine scettiche d'Enesidemo e di Sesto Empirico. Infine; negata ogni interiore attività dello spirito, riconosciuta nella sola opposizione dei resultati sensibili la verità e la

falsità della sensazione, ristretti i fondamenti delle indagini scientifiche alla pretta significazione delle parole, a mo' dei Nominalisti; ecco in due parole la logica degli Epicurei (Cic., *De Nat. Deor.*, L. I. C. XXV, 10.) Nè a diverso cammino si volgeva la fisica fondata da Epicuro sull' atomismo meccanico di Democrito. Ora, se ben consideriamo, questa dottrina naturale del filosofo di Samo paragonata al *dinamismo* stoico è un nuovo pervertimento della ragione scientifica, e più che con la filosofia del senso si accorda con quella della materia. E di fatto, laddove gli Stoici che avean molto de' materialisti, pur trascendevano il fenomeno sensibile, e vi rinvenivano l' intima energia, l' intimo atto che dava vita e movimento alle cose, gli Epicurei lasciando da un lato la potenza nascosta, se ne stavano contenti agli effetti, cioè alle trasformazioni esteriori delle molecole materiali. Quindi la dottrina d' Epicuro intorno agli atomi, mentre, come nota il Ritter, ha l' apparenza d' essere la confutazione della sua logica materiale fondando tutta la scienza del mondo su quelle nature elementari, non accessibili al conoscimento, n' è invece (dico io) la riprova maggiore, perchè io non veggo in quelli atomi se non un abbaglio di fantasia che pretende spiegare in modo arcano i fenomeni più ovvj dell' aggregazione e della disgregazione molecolare. (*De Fin.*, L. I.) Che manchi, come io diceva più sopra, nelle dottrine del filosofo di Samo qualunque criterio di scienza, si vede quindi da ciò che in quelle intimamente repugna fra i principj e le conseguenze. Egli non ammetteva nell' ordine dell' essere niente che non cadesse sotto l' apprendimento dei sensi; ma pose a principio di tutte le cose il vuoto immenso e gli atomi nè sensibili in modo alcuno nè intelligibili. (*De Fin.*, L. 1. 6.) Credè immaginando la spontanea diversione degli atomi dalla perpendicolare, sottrarsi alla inesorabile legge del Fato; ma s' imbattè in un' altra potenza non meno cieca e inconcepibile, nella potenza del *caso.* (*De N. D.*, L. I; *De Fato*, C. X.) Finalmente un ultimo indizio di quanto poco conto ei facesse dei veri immor-

tali presenti alla coscienza dell' uomo, è che voleva spegnere per mezzo delle sue indagini fisiche quel concetto arcano dell' infinito per cui la nostra mente dalle cause seconde si leva fino alla Causa prima, quell' intimo senso di stupore e d' ammirazione che destano in noi, le tempeste, i fulmini, le meteore, i cieli sereni, le notti stellate, le solitudini de' mari, voce della natura a cui risponde dal profondo dell' anima un' altra voce che ci parla di Dio. (Lucr., *De rer. nat.*, Ritter, L. X, C. II. Vedi anche gli op. di Plutarco tradotti dall'Adriani: 1. Che non si può vivere lietamente secondo la dottrina di Epicuro; 2. Della superstizione.)

4. Contemporaneo d' Epicuro, e un poco posteriore a Zenone, poneva Arcesilao i fondamenti dell' idealismo accademico. L' incertezza delle notizie intorno alla sua vita e ai suoi scritti ha dato occasione a purgarlo dall' accusa di filosofo dubitante, dicendosi ch' e' non negava il positivo delle dottrine socratiche, ma solo opponeva il suo dubbio temperato al dommatismo stoico di Crisippo (Vedi Gautier de Sibert, *Mem. de l'Ac. des Inscrip. et Bell. Lett.*, tom. XLIII), e Sant' Agostino nel libro *Contra Academicos*, L. III, p. 111), ci rappresenta questa dottrina come un domma filosofale, svelato prima nell' insegnamento dell'antica Accademia, e ristretto poi nel mistero all' apparire del sensismo stoico, e adombrante l' intimo significato della filosofia di Platone: due essere i mondi, uno intelligibile, l' altro sensibile; quello vero, verosimile questo, perchè fatto a somiglianza degli archetipi eterni; del primo per via delle idee generarsi nel saggio la scienza, del secondo una semplice opinione di verosimiglianza. Ma quando io penso che il vescovo d' Ippona dettava quel libro poco innanzi la sua conversione, scampato appena dal dubbio della nuova Accademia, e che per guarire lo scetticismo inveterato del tempo cercava le più riposte armonie della sapienza antica colle dottrine cristiane, attingendo principalmente a fonti neoplatoniche; quando ritraggo dalla testimonianza concorde dei più degli storici che Arcesilao andò più là di Socrate, dicendo *non po-*

tersi nè anche sapere di saper niente, che aprì scuola d'insegnamento pro e contro ogni opinione, negando in tal modo il vero assoluto e ammettendo soltanto quello relativo ai principj d'ogni sistema; e che finalmente quel suo idealismo operò direttamente sul dubbio universale degli Empirici; allora son tratto ad attribuire a un pervertimento delle dottrine Socratiche, e alla efficacia de' tempi quello che Agostino riferiva al semplice accorgimento d'Arcesilao. (Cic., *De Oratore*, III, 18.) Socrate opponendo all'orgoglio del sofista la modesta affermazione del saggio, negava potersi trarre da una cavillosa dialettica l'onnipotenza della ragione, e dalle dottrine meccaniche degli Ionj il conoscimento intimo delle cose. Platone tenne fermo quel dubbio, temperandolo col *conosci te stesso*, e sceso a considerare i più riposti veri dell'umana coscienza, vi riconobbe il combattimento della ragione coll'appetito, dell'intelletto colla carne, quel non so che d'immortale e di terreno ch'è in noi, e che lampeggia nelle serene aspirazioni del vero, del bello e del buono, e s'abbuja nelle tempeste de' sensi; quindi trasportando quell'intimo conoscimento all'esteriore forma delle cose, e al giudizio della loro perfezione, ne derivò la dottrina dell'*ente* e del *non ente*, della ὕλη e del λόγος. E qui (si noti) consisteva essenzialmente il *positivo* e il *negativo* delle dottrine platoniche. Poneva egli, è vero, da un lato il concetto della scienza nel salire dai particolari agli universali, da ciò che muta a ciò che non muta, dalla sensazione all'idea che rappresenta l'essenza, e il fondamento della sua dialettica stabiliva nel cogliere fra i molteplici elementi de' fatti particolari il concetto supremo che tutti li contiene. Ma d'altra parte mosso dall'idea trascendente della scienza, e dalle tradizioni delle dottrine panteistiche orientali ed eleatiche, onde germinava il dualismo, egli faceva del particolare, del mutabile, del sensibile un che intimamente oscuro, e non soggetto al conoscimento, perchè partecipante della materia che è l'opposto dell'ente, e alle Matematiche e alla Fisica indagatrice de' fatti negò nome di scienza. Si dirà forse ch'e' rimediava a questa dualità ri-

conoscendo necessaria attinenza tra gli *Archetipi* divini e le cose, e nella mente dell' *Artefice* eterno che le informava della perfezione di quelli, e nella mente dell' uomo per via della *reminiscenza*, onde per lui si dava reale passaggio dalla *opinione* al *sapere;* ma la illazione del dubbio, che scendeva dalle premesse del suo sistema, non si arrestava, perchè, se a Dio è coeterna la materia, e l'una è negazione dell' altro, chi mi assicura che fra termini sì disparati possa darsi attinenza di conoscimento? nè, derivato da Dio l' intelletto, basta la sola ipotesi ch' egli fingeva della preesistenza degli animi nostri in una vita anteriore, e un debole legame di verosimiglianza tra i *paradigmi* e le cose, per verificare la certezza di quelle notizie che ci vengono dai contingenti. E per fermo, indebolita così dal principio della filosofia platonica la relazione tra il conoscente e il conosciuto, non v'era che un passo a negare o l'uno o l'altro di questi due termini; e il termine intelligibile negarono gli Stoici, alle cui innovazioni aveva aperto la via il semi-panteismo materiale del Peripato, e quella negazione sensistica esagerarono gli Epicurei col restringersi nello studio della materia; restava a trarre l' altra conseguenza del sistema platonico negando il sensibile, e ciò fece Arcesilao colla sua dottrina ideale-scettica, scetticismo però non al tutto compiuto, perchè non negava l' entità del vero nelle cose, ma poneva soltanto in dubbio la loro corrispondenza reale coll' apprensione dell' intelletto. È dunque vero in parte quel che affermava Agostino che la dottrina della nuova Accademia (o *media* che voglia chiamarsi) ebbe la sua ragione d' origine nel fondo del sistema di Platone, e la sua ragione di svolgimento nel sensismo contemporaneo di Crisippo, ma è anche vera l' osservazione del Ritter che quel metodo di dubbio fu corruzione del metodo socratico, e resultò dall' idea della scienza qual era nell' antica Accademia, idea troppo trascendente la certezza naturale, e che togliendo l' attinenza tra il soggetto e l'oggetto imprigionava il pensiero nella coscienza solitaria, e al dualismo innestava la *Critica della conoscenza.* (Ritter, tom. XI, C. VI. Conclus.)

La quale non ancora matura e compiuta in Arcesilao si svolse nei successori, perchè, laddove il filosofo Pitano sostenendo la sua tesi contro i sensisti moveva specialmente dalla fallacia de' sensi e dall'oscurità della materia; Carneade, che gli successe, introdusse in quella tesi maggior rigore scientifico, quando esaminò ex professo l'entità della relazione inclusa nel conoscimento, e distinguendo nella percezione sensitiva o *rappresentazione* due lati, uno riferibile all'oggetto, l'altro al soggetto, mostrò XIX secoli prima del Kant non darsi vera certezza del sapere, perchè il conoscente trae in propria forma la materia del conosciuto. V'ha egli dunque un nuovo peggioramento in Carneade? Sì; perchè e' negò fede espressamente alla validità della ragione, dicendo non potersi dare un criterio certo pel ritrovamento del vero, e dovere contentarsi il sapiente della semplice verosimiglianza; onde per lui l'idealismo accademico si accostò sempre più alla negazione universale, che compiendo le dottrine anteriori di Pirrone, ricomparve più tardi; e n'è prova evidente il passaggio ch'e' fece dal dubbio sui fatti esteriori al dubbio sull'entità oggettiva delle idee universali che si specchiano nella coscienza, manifestato da lui ambasciatore per gli Ateniesi in Roma nel *discorso sulla giustizia*, dove togliendo nota d'universalità e d'assolutezza al concetto del bene, abbatteva i fondamenti della morale (Cic., *De Rep.*, L. 1. Ritter, L. XI, Cap. VI.)

5. E il discorso di Carneade udivano affollati i Romani, nella cui patria splendeva quella gran scuola paesana dei Giureconsulti dove l'idea della personalità umana, e la nozione del dovere e del diritto si desumevano da principj d'immortale necessità, e dove la natura della legge dovea definirsi più tardi congenita alla natura di Dio. (V. Cantù, *St. Un.* Brucker, Degerando, Ritter, Kuehner. Cic., *Tusc.*, IV, 1, 2, 3.) È noto infatti come fino dal secolo XVII G. Batt. Vico nel suo libro *De antiquissima Italorum sapientia* indagando nella storia de'fatti umani i principj universali che reggono il sapere, trovasse vestigj di antichissime e profonde speculazioni ne'linguaggi primitivj d'Italia; il

che, se non prova che presso quei popoli, come ad esempio i latini (intesi per lungo tempo e unicamente ai negozj civili), fiorisse un vero e proprio esercizio d'indagini scienziali, mostra però che v'era nel loro ingegno un'intima disposizione a filosofare. E questa disposizione doveva attuarsi quando il pensiero latino libero dalle strettezze presenti, e sollevato a un ideale più ampio, dal sentimento di nazione si sarebbe vòlto a considerare l'umana natura specchiata in sè stesso, e nell'universalità della storia. Queste erano le preparazioni e le cause del fatto; l'occasione esterna venne dalla celebre ambasceria di Critolao, Carneade e Diogene babilonese. (A. di R. 585. V. gli autori soprac.) Volgeva intanto a metà il secondo secolo innanzi l'Era volgare, e Roma, vinto Antioco in Asia, distrutta Cartagine, e sottomessa definitivamente la Grecia colle guerre Macedoniche, e colla memoranda presa di Corinto, riceveva dai vinti la tradizione delle arti e delle discipline civili per parteciparle novamente e sott'altra forma all' Europa ed al mondo. Ma quelle arti e quelle discipline che giungevano d'oltremare non più informate dalla libera spontaneità dell' ingegno dei padri, educato alla scuola del sentimento civile e del magistero divino, ma guaste dal dubbio della nuova Accademia, e infette da signorie corruttrici e da profonda sensualità di costumi, trovarono nei Romani dismesso l'abito della severità antica, e omai volgente a rovina quella repubblica indebolita dalle mollezze d'Affrica e d'Oriente. (Sallustio, *Catil.*, C. X. c. f. XI. XIV.) Non è quindi a maravigliare che nonostante i tentativi di molti ingegni valorosi, dall' unione di due civiltà semispente non nascesse un grande rinnovamento; chè ogni rinnovamento è possibile quando nelle rovine dei popoli s'accoglie una favilla immortale di vita, e un impulso efficace li risospinge ai principj; non era possibile allora, in quelli anni ultimi dell'Era pagana, in cui, ecclissato ogni lume d'antiche tradizioni, spenta la famiglia e ridotto in pochi lo stato, Europa, Affrica ed Asia precipitavano nella barbarie. Nè c'inganni quel moto apparentemente efficace di letteratura e di scienza ma-

nifestatosi nelle città greche, e nelle corti di Pergamo e dei Tolomei. Tranne in Roma, dove fino alla morte d'Augusto durarono potente incitamento alla libertà degl'ingegni le sembianze, e la memoria degli ordini repubblicani, nel resto d'Európa nell'Asia e nell'Affrica le lettere e le scienze doventarono trastullo di principi e di cortigiane, o sollievo di popoli in gioconda schiavitù sonnecchianti, o (come apparisce da Filone Ebreo, dalla Kabbala, da Apollonio Tianeo, Moderato, Nicomaco, Plutarco, Apuleio ed altri) doventarono contemplazione solitaria di pochi studiosi, onde alla spontaneità dell'arte che crea sottentrò l'erudizione ragunatrice dei commentatori e degli illustratori, e il panteismo greco-asiatico da cui poi derivarono gli Alessandrini; e un vero e fecondo avanzamento ebbero soltanto le scienze matematiche e d'esperienza sostenute dai principi e dalle città mercantili e dalla agiatezza dei tempi. Ma d'altra parte (ed è un esempio che s'è rinnovato più volte) indietreggiavano ogni giorno più le discipline speculative; nè solo (come vedemmo) quanto alla materia, ma altresì quanto alla forma scientifica dei sistemi; perchè, se è legge connaturata all'umano intelletto che in quella dirittura necessaria di relazioni, che passa tra il soggetto esaminato e la riflessione esaminatrice, consista intimamente il metodo d'una scienza, una volta guasta o distrutta la notizia dei veri principali, se ne scompiglia l'indirizzo della riflessione, non si ravvisa più chiara l'integrità della coscienza su cui cade l'esame, e n'è disfatta la scienza.

Richiamando ora in breve le cose discorse, che mai ci mostra la storia della filosofia da Socrate a Cicerone? Non altro che un continuo scadere della riflessione scientifica da sistemi più ideali e che al sentimento del divino e dell'immortale accoppiavano il rispetto delle più antiche e venerate tradizioni, ad altri infetti di materialità e dispregiatori d'ogni magistero divino ed umano; quindi da dottrine che offrono più ampio disegno di riflessione, e più perfetto ordinamento scienziale, si sdrucciola ad altre che alla comprensione totale della coscienza e delle sue relazioni fanno

seguire un esame monco, spicciolato, minuzioso, e ai metodi positivi e dogmatici (benchè misti di legittimo esame) i metodi semplicemente negativi e gl' inquisitivi. Questo è il pendío naturale del pensiero filosofico in quell' età, che dalle altezze del disputare platonico ci conduce nelle ruvide angustie di alcuni trattati aristotelici, dagli archetipi eterni, all' anima informatrice della materia corporea, poi al Dio animante di Zenone e agli aridi sillogismi di Crisippo per terminare nel materialismo d' Epicuro, e nella negazione della nuova Accademia; che infine dalla interpretazione sublime della Mitologia, qual era in Platone, ci guida all' interpretazione fisica e storica degli Stoici e d' Evemero. Ma la nuova Accademia di contro alle dottrine d' Epicuro, se non forse quanto alla materia, era un nuovo peggioramento quanto alla forma scientifica, perchè Epicuro riconosceva almeno molti veri, e offriva un disegno di proprie dottrine sulle principali teoriche della scienza; gli Accademici negavano soltanto, e, tranne poche e sparpagliate affermazioni in fisica ed in morale, restringevano il soggetto della filosofia al problema del conoscimento; ora da questo idealismo che solo ammetteva pochi veri particolari, e scioglieva ogni attinenza del conoscimento coi proprj obbietti, non v' era che un passo alla negazione *scientifica* d' ogni verità della scienza, e da questa al dubbio popolare e grossolano e ai sistemi empirici e positivi che non sono più scienza. E anche allora fu detto o sottinteso da uomini dottissimi che unico criterio del vero era il mancare d' ogni criterio, che la scienza era il metodo, e che unica e naturale forma del pensiero filosofico era la storia; e da questi abbagli di critica stemperata che si rinnovano anche oggi in Francia, in Alemagna e in Italia, nacque l' ecclettismo erudito degli Stoici e de' Peripatetici, e le dottrine empiriche d' Enesidemo e di Sesto, come oggi dagli eccessi della critica Kanziana pullularono gli Empirici Alemanni, l' Ecclettismo del Cousin e la Filosofia Positiva di Augusto Comte. In quelle condizioni della filosofia era, com'oggi, indispensabile una riforma, e la riforma, come moto contrario alle cagioni del male, dovea consistere

segnatamente nel tornare ai principj della coscienza naturale, abbracciando la universalità dei suoi veri, e affermando intero e indivisibile ciò che le sètte affermavano sparpagliato e diviso. Fu questa l'opera immortale di Cicerone, e a tentarla egli ebbe occasione e conforto dalle qualità dell'ingegno latino, mosso da antiche tradizioni e da indole propria alla comprensione delle attinenze scientifiche, dallo stato politico e civile di Roma, e dal contrasto ai dubbj che laceravano la scienza. Di fatto, se era possibile una riforma in tanto scadimento di civiltà e di dottrine, più che altrove ella dovea tentarsi in Italia ed in Roma, dove le sacre tradizioni primitive s'erano conservate più schiette per opera degli affetti di famiglia e degli ordinamenti civili; durava ancora potente l'efficacia della civiltà etrusca ed italica, ed ora dilatato il dominio romano all'Europa, all'Affrica e a gran parte dell'Asia, vi correvano, come a centro comune delle genti conosciute, la scienza, la letteratura, le arti, le industrie, compagne della grandezza, e vi s'accoglieva, quasi a compire la maestà della gran repubblica dominatrice, la coscienza del genere umano. Quindi in Roma era più che altrove potente il sentimento dell'universale, condizione necessaria al nascere della Filosofia. D'altra parte, se volgiamo gli occhi alla Grecia, ci si presenta un turbinìo d'opinioni e di sètte a cui non tien dietro la storia; la filosofia era lacerata in sistemi che ponevano la scienza nel paralogisma, e sempre più tralignanti dagli istitutori scendevano il pendío della negazione universale; gli Epicurei e i Cirenaici, facili secondatori della corruttela dei tempi, ogni giorno più sprofondavano nell'ateismo e nel senso; i Platonici e i Peripatetici, come Cratippo, Stasea, Andronico di Rodi, Alessandro Afrodiseo si diedero all'erudizione, e poichè non sapevano creare nulla di nuovo, rimestarono con critica infeconda le dottrine anteriori; lo stoicismo con Panezio e con Possidonio, allontanatosi dall'aridità delle dottrine di Zenone, favorì l'eloquenza trattando la filosofia in modo più popolare, e ravvicinandosi alle altre scuole socratiche; ravvicinamento anche più manifesto in Filone

e in Antioco, contemporanei ambedue e maestri di Cicerone, l'ultimo dei quali segnatamente intese a conciliare il Portico colla nuova Accademia, e riconobbe la validità del conoscimento. Infine secondavano da un lato quell'indirizzo le dottrine romane qual più qual meno imitatrici delle greche, e perciò prive di un metodo proprio e di proprie speculazioni; mentre dall'altro lato (sebbene alquanto più tardi) si apparecchiava nelle dottrine de' Neoplatonici e Neopitagorici greci un congiungimento tra la sapienza orientale e le scuole socratiche.

Sembrerà forse a qualche lettore che dettando questi cenni sui principali sistemi antecedenti a M. Tullio, ci siamo allontanati di troppo dai confini di una semplice introduzione; ma il rimanente di questo discorso farà manifesto che a ben chiarire la natura del filosofo nostro, i suoi intendimenti, le fonti delle sue opere e il concetto che egli ebbe di riformare e riordinare la scienza, era necessario distendersi alquanto intorno alle scuole precedenti e contemporanee e all' efficacia loro sulle parti della filosofia. Per fermo allorchè l'oratore latino, fuggendo nella solitudine di Tuscolo e di Cuma il cospetto degli scellerati, poneva mano all'*Ortensio* (*A. di Roma 709 in circa*), appariva, come ben nota il Ritter, una straordinaria povertà di speculazioni scientifiche in tutta Europa; poche e sparpagliate verità rimanevano intatte nei fondamenti del sapere; l'umana coscienza illuminata una volta dai principj morali, allora in quella rovina d'ogni umano principio taceva, e al mancare della materia desunta dalla considerazione dell'animo umano, la forma scienziale, sebbene apparentemente raffinata, impoveriva ogni giorno. Impoveriva di fatti la logica, venuto meno colle dottrine di Zenone il vero concetto del principio e dell'atto del conoscimento, e ridotta da Arcesilao e da Carneade a cogliere solo, sfuggendo gli universali, le contradizioni particolari dei varj sistemi; il semipanteismo stoico e dei Platonici posteriori, confondendo sempre più l'ente col non-ente, il finito coll'infinito, il relativo coll'assoluto, uccideva la fisica e s'attraversava al buon uso dei me-

todi sperimentali; la morale per ultimo risentiva d'ogni setta, massime della epicurea, le cui ultime dottrine venute in luce nel secolo scorso dai papirj Ercolanesi colle opere di Filodemo Gadarense, contemporaneo e famigliare di Cicerone, testimoniarono anche una volta la vacuità e i vaneggiamenti di una scienza decrepita. (Vedi *Herculanensium. Voluminum quæ supersunt.* Nap., 1793.)

Pertanto in quelle condizioni di civiltà e di dottrine due sole vie rimanevano aperte all'indirizzo del pensiero speculativo; o un ecclettismo erudito, o un ritorno all'universalità e all'unità della scienza coll'indagine dell'uomo interiore, del senso comune, e delle tradizioni scientifiche e religiose; impresa che, sebbene difficilissima e degna di sublimi intelletti, non poteva esser sorgente a speculazioni copiose, mirando più che altro a sceverare il certo dall'incerto, il teorematico dal problematico. il necessario dal mutabile, il consentito dal disputato. La qual cosa, mentre è una conferma dei meriti di Cicerone come filosofo, e della modesta grandezza della sua dottrina, ci spiega il divario notevole che lo distingue dai filosofi contemporanei, e la brevità delle speculazioni latine; e di fatti, se è vero che la storia della filosofia ci offre a quegli anni in Grecia ed in Roma un ecclettismo erudito, testimonianza imperfetta dell'universale disposizione degl'ingegni a ritornare sul passato, e a ricostituire la scienza sull'armonia delle attinenze universali, è anche vero che Cicerone, solo tra i suoi contemporanei, tentò ridurre l'ecclettismo romano a vera e propria forma di scienza, imitatore e seguace di quella scuola dei Giureconsulti, che desumendo dalle consuetudini e dal gius naturale la santità delle leggi, aveva aperta la via ad un ritorno della riflessione filosofica sulla coscienza morale.

PARTE SECONDA.

Esame delle dottrine filosofiche di Cicerone.

I.

1. Quella sentenza del Segretario fiorentino, che afferma, doversi ogni umana istituzione ritirare verso i principj, fa manifesta a chi consideri il cammino del pensiero e delle opere umane nelle età della storia, una legge di scadimento e di progresso, di barbarie e di civiltà, di rovine e di restaurazioni, che si verificò in ogni tempo, così negli ordini civili, come in quelli della filosofia. La ragione di questo fatto mi sembra chiara e nell'un caso e nell'altro; è chiara negli ordini civili, i quali, se hanno per principio e per fine l'adempimento delle necessità umane e la conservazione del viver sociale, una volta allontanati da quello riescono a contraddire la loro natura; è chiarissima poi nella scienza, e massime nella filosofia, che costituita nel proprio essere di scienza prima da un ripiegarsi della riflessione sul pensiero come pensiero, e sulle verità universali, riceve immediatamente dalla natura il proprio soggetto, i postulati ed il metodo. La filosofia dunque, come scienza sovrana che ha immediatamente innanzi a sè la ragion di sè stessa, è ripensamento del pensiero naturale e delle sue leggi, è, in una parola, ripensamento della natura; la qual cosa concessa,

sembra doversi dedurre ch' ella abbia altresì nella natura la possibilità di un indefinito svolgimento, e la possibilità delle proprie riforme, se pure non vuol pensarsi che l'effetto sia inadeguato alla causa, e la vita dell'animale e della pianta alla virtù generativa del proprio germe. A chi affermando diversamente volesse mostrarmi, o che il pensiero non vale a trar fuori dalle prime notizie, con progresso indefinito di dimostrazione, la scienza, o che la riflessione del filosofo può introdurvi alcunchè non supposto antecedentemente dalla natura, io addurrei per ragione la coscienza, spettacolo sublime dei fatti interni e dei più ardui problemi sulle verità principali, evidente e misterioso ad un tempo, dove si acchiude come in germe la possibilità del sapere che si svolge ne' secoli, addurrei per ragione la storia, che ci mostra d'età in età i più grandi intelletti muovere alla ricerca del vero ignoto dall'affermazione compiuta della coscienza, deffinirne le più alte questioni concordemente alle tradizioni più antiche, e alla parola del genere umano e di Dio, e fra i delirj e i vaneggiamenti delle sètte conservare e tramandarsi l'un l'altro la Filosofia perenne.

La testimonianza più lampeggiante di questa verità ne' secoli pagani sono per certo le due riforme di Socrate e di Cicerone; entrambi trovarono la filosofia perduta in dubbiezze infinite; entrambi la rilevarono con uno sforzo supremo tornandola alla coscienza; l'Ateniese divino ingegno, e iniziatore fecondo di un moto speculativo che non è ancora cessato; più modesto intelletto il Romano, ma non meno benemerito della buona filosofia, per avere *tentato*, solo, in un popolo nuovo fino allora a ogni esercizio di speculazione e nell'universale scadimento della civiltà e della scienza, ciò che il Maestro avea potuto *compire* in condizioni meno avverse del sapere e dei pubblici costumi. Per convincerci di ciò, basta paragonare la Grecia dei tempi, di Socrate con Roma dei tempi di Cicerone. E nel vero quel principio di corruzione e di sfinimento che il paganesimo già da lungo tempo recava in sè stesso, s'era mostrato segnatamente in Grecia sin dal-

l'entrare della guerra del Peloponneso; poichè pessimo segno del decadimento di un popolo è sempre il succedere delle interne gare alle lotte d' independenza; ma il vivo agitarsi della gente greca, calda ancora di gioventù vigorosa, ne' commerci, nelle riforme civili, ne' viaggi, nell' agricoltura, nelle arti, manteneva allora negli ordini materiali e politici qualche seme di bene, e negli ordini intellettuali volgeva le menti allo studio amoroso del vero l'efficacia della filosofia italo-greca, che avea recato dall' Oriente gran parte delle tradizioni primitive, la fantasia greca, intesa a rendere l' animo interno nelle manifestazioni dell' arte plastica, e infine una gagliarda educazione del pensiero nella dialettica de' sofisti.

D'altra parte i tempi in cui Cicerone, nato in Arpino di famiglia provinciale (il terzo giorno di gennajo l' anno A. C. 106, coss. C. Atilio Serrano, e Q. Servilio Cepione), venne a Roma per apprendervi l' esercizio dell' eloquenza, che gli fosse via alle cause del fôro e al pubblico arringo, eran tempi di più profondi rivolgimenti civili, conseguenza delle due grandi questioni che da lunghi anni empivano la storia romana, la prevalenza degli Ottimati sopra la plebe, la prevalenza di Roma sopra il resto di Italia e del mondo. (Cantù, *St. Univ.*) Già sin da quando tonò la prima volta nel fôro la potente parola de' Gracchi, un moto profondo in favore delle franchigie popolari e dei diritti di cittadinanza romana s' era venuto propagando in Roma e nel rimanente d' Italia, e quel moto crebbe cogli anni, e coll' ampliarsi della potenza repubblicana, e ruppe finalmente nelle dissensioni civili di Mario e di Silla, e nella guerra sociale. Cominciarono allora que' tempi pieni di sedizioni, di esilj e di sangue, ne' quali la libertà, mantenutasi per tanti anni incorrotta, fu solo istrumento dell' ambizione di pochi, e la gloria militare, guarentigia d' indipendenza, venne adoperata a sovvertire le leggi; non più libera nel fôro la parola degli oratori, non più inviolata la persona e le sostanze d' un cittadino romano, dispersa la pubblica ricchezza, venduti a chi più li pagava i consolati e le amministra-

zioni delle province, interrotti i giudizj, annullati i decreti del senato e del popolo; così passarono i settanta anni precedenti al regno d'Augusto, finchè l'abuso della libertà messe capo ad un governo assoluto. Causa di tanta rovina fu per fermo la crescente corruzione d'ogni principio morale, chè una libertà partorita dal sangue di tanti uomini grandi, e da secoli di virtù, non si perde senza crollare i fondamenti dell'edifizio civile; e qual fosse a quel tempo la pubblica moralità in Roma, ce lo dice Sallustio complice e accusatore dei delitti narrati. (Sall., *Catil.*, cap. X, XI, XIV.) Quella corruzione, profonda negli ordini civili, non appariva minore negli ordini dell'intelligenza; innanzi tutto perchè, il progresso intellettivo di un popolo non andando mai scompagnato dal suo progresso morale, e la scienza essendo un che vivo, affettuoso, e supremamente civile, l'armonia del sapere coll'armonia della vita è legge innegabile nella storia delle nazioni; e secondariamente perchè la scienza era stata sino a quel tempo più spesso istrumento di dominio in mano degli Ottimati che manifestazione della coscienza e dell'indole latina.

Scendono da questi fatti due considerazioni importanti sul nostro filosofo. *Prima* che, mentre (come nota più d'uno storico) la letteratura e la filosofia fu coltivata in Roma dai principali uomini di stato come arte di governo, Cicerone mostrò co' suoi scritti ch'e' fece della scienza e della cultura, non già un istrumento per dominare la repubblica e salire agli onori, ma, uomo di pace qual era, e conservatore degli ordini civili che avean formata la gloria degli avi, studiò la scienza del vero e l'arte del bello per contrapporla alla corruttela de' tempi, e all'oscurarsi d'ogni principio morale. La *seconda* considerazione è che Tullio s'oppose segnatamente, e con maggior vigore che a qualunque altra, alla dottrina degli Epicurei. Ora, se consideriamo che l'epicurea era quella fra le scuole contemporanee che avea posto più profonde radici in Roma, e che mentre ciò era al certo l'effetto della civile corruzione, ne doventava poi alla sua volta

una causa, vedremo essere immenso il beneficio che il grande uomo recò alla sua patria, più ancora che come riformatore filosofo, come riformatore civile.

2. Ma qui c' imbattiamo subito in una questione importante. — Cicerone fu egli soltanto condotto a filosofare da cause straordinarie ed esteriori? quando si pose a scrivere aveva egli profondamente meditato sui più ardui problemi della vita e dell'animo umano? possedeva quell'ampiezza e universalità di studj speculativi necessaria per indirizzarlo nella via della scienza? — Parecchi critici tra i quali il Ritter, il Degerando, e il Bernhardy lo hanno negato, e affermarono non potersi chiamare filosofo vero esso che nella sua gioventù avea studiato la filosofia come semplice istrumento dell'arte di persuadere. Sembra altresì che una simile domanda gli fosse stata fatta da taluni fra i contemporanei, quando udiamo lui stesso, il testimone più autorevole nella storia della sua vita, replicare espressamente dicendo: io nè cominciai tutto a un tratto a filosofare, nè da' primi anni della mia vita consumai in questo studio mediocre opera e cura, e allora. quando meno pareva, io era maggiormente intento a filosofare (*De Nat. Deor.*, I, III, 6); parole che potrebbero forse sembrare dettate da soverchio amore di sè stesso, se i primi indizj che ci rimangono de' suoi studj, e le opere antecedenti alle filosofiche non mostrassero assai che il suo ingegno, giovanissimo ancora, si volse sui principj, sui metodi e sui più ardui problemi della Scienza prima.

Della qual cosa uno fra gl' indizj più certi si è l'ampiezza e la comprensione ch' e' diede a' primi suoi studj, indizio notevole per chi ricordi il disprezzo che i più fra i Romani contemporanei affettavano verso la filosofia e le lettere greche. Ma in Cicerone, appena ventenne, apparisce un sentimento vivo, e quasi direi religioso, dell'unità della scienza; poeta elegante e vigoroso ne' primi anni, poi traduttore di cose greche, udiva i più eccellenti maestri d' ogni filosofia, studiava con Q. Mucio Scevola il giure, coi più autorevoli cittadini la scienza delle cose

civili, la declamazione con Esopo e con Roscio, ed ebbe a maestri di rettorica Molone Rodio, e Demetrio di Siria (*Cic. Bruto* dal 91 alla fine; Forsyth, *The life of M. T. Cicero*, chap. I, II, III. London, 1864). Nutrito l' ingegno con tanta larghezza di cognizioni, appena si fece avanti nel fôro, si accorse, com' egli stesso ci dice (*Brut.* 93, e *pro Archia*, VI), che a costituire il perfetto oratore non era sufficiente la destrezza e la copia della parola, ma bisognava che la materia scientifica desse pienezza e fondamento alla forma dell' arte; quindi ei considerò sin d' allora la filosofia in un modo involuto e comprensivo come una scienza che abbracciava le regole della vita, dell' arte oratoria, del diritto, d'ogni disciplina umana e divina, *philosophiam matrem omnium bene factorum beneque dictorum* (Brut. 93); *omnis rerum optimarum cognitio, atque in iis exercitatio philosophia nominatur* (*De Orat.*, III); concetto universale, che apparisce in uno fra i primi suoi scritti, nel *de Inventione*, dove parla delle virtù secondo le dottrine platoniche, e introduce l' eloquenza fondatrice delle città e del consorzio civile. Un tal concetto che certo doveva poi chiarirsi cogli anni, e uscirne un disegno più specificato di dottrine morali e speculative, mostra che il suo amore per la filosofia si accrebbe col suo progresso nell' eloquenza, talchè in lui (come osserva il Ritter) l' oratore preparò lo scrittore in filosofia, ed anzi leggendo attentamente il *De oratore*, il *Brutus* e l' *Orator* vi senti spirare da cima a fondo un alito di speculazione di scienza. Il dialogo *De oratore* è finto a imitazione del Fedro, e la tesi sostenuta dei disputanti appartiene intimamente alla filosofia, poichè trattasi ivi di stabilire se l' eloquenza sia una dottrina universale od un' arte, s' ella debba restringersi al puro esercizio della parola, o allargarsi alla *scienza delle cose divine ed umane*. E qui v' è contrapposto deliberatamente nelle stesse persone dei disputanti il concetto più ampio e più universale, e per conseguenza più filosofico, che Cicerone avea del sapere, al concetto parziale e negativo de' suoi contemporanei; Crasso infatti, che rappresenta

l'opinione dell'Autore, movendo dal principio che una sola è la sintesi delle materie scientifiche, e che su tutte può e deve cadere l'esercizio dell'eloquenza, reputa necessario al perfetto oratore quasi tutto lo scibile umano. e conferma questa sentenza coll'autorità degli antichi presso i quali l'arte del pensare e del dire erano state sino ai tempi di Socrate indivisibilmente congiunte (III, 14, 19.). Lo stesso argomento è trattato nell'altra opera *Orator*, dov'egli cercò pure l'ideale dell'oratore perfetto assumendo a principio le idee archetipe di Platone; talchè l'armonia della scienza colla vita, dell'una e dell'altra colla letteratura e coll'arte, l'accordo della materia scientifica colla forma oratoria, e della ragione col gusto, costituisce nei libri rettorici di Cicerone una vera e propria unità di concetto.

Considerando questo principio universale, a cui il filosofo latino rannodava le discipline letterarie, e l'alto sentimento ch'egli ebbe dell'arte. io sempre meglio mi persuado che la vita d'oratore e di politico fu per lui un apparecchio necessario agli scritti speculativi. Più tardi, allorchè la libertà venne in mano degli scellerati, e il gran cittadino si astenne volontariamente dall'esercizio della pubblica vita, tornò agli studj non mai interrotti dalla giovanezza, cercandovi la pace che gli negava l'animo addolorato per le sventure civili, una nuova occasione ad esercitarvi l'eloquenza muta nel senato e nel fôro, un mezzo per confortare a virtù le fiacche generazioni, e arricchire la letteratura della sua patria di questa nuova gloria, sino a quel tempo non partecipata coi Greci (*Tusc.*, II, 5, 6, 7, 8, 9, 10; I, 1, 2, 3; III, 3; *De divin.*, I, 13; *De off.*, II, 1, 2; *Ad fam.*, V, 15). Chi considerasse partitamente un solo di questi fini, senza comprenderli tutti nell'unità della mente e dell'animo dello scrittore, mostrerebbe di non averlo compreso; a lui l'inclinazione oratoria e l'amor nazionale porgevano il pensiero di un nuovo accordo della scienza coll'arte nelle opere di filosofia, onde si aprisse questo nuovo campo intentato agli ingegni latini; i mali e le necessità del suo tempo gli

consigliavano le dottrine morali e civili come riforma dei costumi corrotti, e dall'intendimento letterario, nazionale e morale insieme congiunti e contemperati uscì per l'efficacia dell'ingegno, degli studj anteriori, e della riflessione psicologica, la riforma speculativa. La quale armonia di cause determinanti e di fini fra l'animo dello scrittore ed i tempi, è notevole in Cicerone; perchè vi si fonda quella unione socratica tra il vero ed il buono, onde la filosofia di lui, come quella d'ogni socratico, tanto più è affermativa e solenne, quanto più gli argomenti metafisici hanno attinenza colle ragioni morali, nè ciò per quello che oggi si chiama senso pratico, e che si crede diviso dalla ragione speculativa, ma perchè appunto la ragione prima del conoscimento si riconosce identica colla legge dell'operare.

Se tali erano i fini, con cui si accinse a filosofare, tra l'indole positiva e morale delle sue dottrine, e il loro criterio speculativo non v'ha per fermo alcuna contradizione, chè anzi quella contradizione apparente, che il Ritter e il Bernhardy han creduto di rinvenirvi, si dilegua tosto quando raccogliamo dalla piena lettura delle opere filosofiche un'idea complessiva del concetto della filosofia, e seguendo le varie definizioni ch'egli ne diede, perveniamo fino al punto in cui concepisce chiaro l'ordine scienziale.

Il primo e più notevole concetto ch'egli ebbe della filosofia, considerata come vera dottrina, si è di una scienza moderatrice delle azioni e istitutrice della vita: *vitæ philosophia dux, virtutis indagatrix, expultrixque vitiorum; animi medicina philosophia;* a questo proposito il *conosci te stesso* di Socrate ei lo prendeva in un senso puramente morale, senso che apparisce più volte nella *Repubblica, e nelle Leggi,* e nelle *Tusculane*, dove si agitano questioni relative alla vita e ai costumi, e per quanto abbiamo da chiari indizj appariva pure nell'Ortensio, opera perduta, dov'ei tesseva l'elogio della filosofia raccomandandola allo studio dei concittadini come dottrina supremamente morale e civile. (V. *Hort.*, fram., e specialmente

il fram. 21, L. I. ed. di Lipsia pag. 284, vol. III, p. IV.) Ora siffatto concetto involgeva di necessità un criterio scientifico; innanzi tutto perchè chi medita l'ordinarsi d'una dottrina scienziale, qualunque ella sia, ad un esercizio d'operazioni, si suppone averne penetrato l'intima essenza in cui quel principio regolatore risiede; e poi perchè il vero relativo alla vita, sebbene manifesto in noi pel sentimento morale, s'attiene alle parti più vive e più affettuose dell'essere umano, ond'è mossa la riflessione a ripensare da sè stessa e con proprj principj l'ordine speculativo delle conoscenze. Pervenuto a tal punto il filosofo, non ha da fare che un passo per raccogliersi nella coscienza morale, e quindi trar fuori con metodo ascensivo e discensivo d'induzione e di deduzione tutto quanto il disegno dell'edifizio scientifico; la qual cosa apparisce a chi prenda ad esaminare in Cicerone l'ordinamento logico degli scritti morali. Dove si scorge (e lo mostreremo a suo tempo) com'egli procedendo di passo in passo nell'induzione, dall'idea morale di legge e di diritto, che lampeggiava nella coscienza d'ogni cittadino di Roma, si levò a concepire un ordinamento di relazioni e di gradi dagli esseri inferiori a'supremi; relazioni che intercedevano tra Dio e l'uomo per l'eccellenza della ragione, tra uomo ed uomo per somiglianza di natura intellettuale e socievole; e quindi usciva una specie d'*equazione ideale* tra Dio e le creature, tra gli enti ragionevoli, e i non dotati di ragione, per la reciprocanza dei doveri e dei dritti; e vi s'acchiudevano in germe Teologia naturale, e Antropologia, Cosmologia e Filosofia del buono. Questo largo disegno di veri morali fu il principio da cui Tullio moveva nella via della scienza, e lo mostrano i libri politici e civili antecedenti in ordine di tempo alle altre opere speculative.

3. Ora soffermiamoci un poco. Mostrato così per succinto quale idea egli avesse della Scienza prima e dei suoi principj, domandiamo che cosa debba pensarsi sul dubbio accademico quasi universalmente a lui attribuito. La questione su tal soggetto, disputata a lungo dai critici

e storici della Filosofia, durante il secolo scorso, mentre gl' ingegni si dividevano incerti tra l'amore dell' antico e la curiosità del nuovo, e l' Enciclopedia affermava dogmaticamente le sue negazioni, mosse ne' più de' casi dal presupposto che Cicerone, come seguace della Nuova Accademia, ponesse il dubbio universale a fondamento di scienza. Così opinò il Bayle, e, sebbene alquanto meno risoluti, lo affermarono il Brucker, il Degerando e il Bernhardy. Per combattere una siffatta obbiezione non rimanevano alla critica che due sole vie; o negare di pianta lo scetticismo della Seconda Accademia, o rifacendosi da un nuovo e più accurato esame delle dottrine di Tullio, cercare quale e quanta efficacia vi esercitasse quel dubbio, o come metodo semplicemente, o come principio fondamentale ed interno. La prima di queste vie fu seguita dal sig. Gautier de Sibert in una memoria scritta da lui sui Nuovi Accademici, la seconda da Raffaele Kuehner. Ma il critico francese, sebbene dottissimo, quando volle mostrare che la Nuova Accademia non negava la possibilità della scienza, contraddisse alla storia, nè rispose al quesito del come conciliare la certezza dei libri morali di Tullio col dubbio quasi assoluto d' Arcesilao e di Carneade; l' Alemanno mostrava invece con maggior verità come il filosofo nostro, seguace della Nuova Accademia quanto al metodo inquisitivo dei veri particolari, ne temperasse per altro il dubbio ravvicinandolo alle fonti socratiche.

Ma il Kuehner, che raccolse con studio le testimonianze fatte da Tullio ne' più de' proemj sulla bontà e la moderazione del suo metodo, non ha considerato abbastanza nei libri morali come a quel precetto apparentemente negativo di *non cercare che il probabile, e di rattenere l'assenso*, contrapponga sempre, ad esempio di Socrate, l'altro supremamente affermativo del *conosci te stesso.* Nè il tornare che egli fa tante volte a raccomandare il famoso placito del savio ateniese, si prenda come artifizio rettorico, o come vano e miserabile ossequio alle tradizioni. L'esame più diligente e spregiudicato delle sue opere (io lo affermo sin d' ora) mostra che il dubbio universale e sistematico, il dubbio

di Carneade, del Cartesio e del Kant, non antecedeva nella mente dell'oratore-filosofo allo stato di scienza. Egli, prima d'essere filosofo, come uomo, come romano già si sentiva e si riconosceva nel vero; e quel vero, a cui l'animo spontaneamente piegava sin da' primi anni per inconsapevole virtù di natura, l'intelletto glielo mostrava più tardi adunato, e come raccolto nell' evidenza interiore; evidenza non solitaria, non priva d' oggettività, non fenomeno puro, quasi paesaggi riflessi sulla tela da magico apparecchio di lenti, ma uno spettacolo interno, a cui rispondevano tre grandi attinenze dell' uomo con sè stesso, coll'universo e con Dio; un' armonia d'enti che la scienza dovea trasformare in armonia di principj.

A questo proposito ci giova riferire le sue parole tolte da un luogo eloquente del dialogo delle Leggi, dove egli stesso in propria persona descrive il concetto ed il metodo della scienza prima. « Ita fit (così il testo latino, che io trascrivo per maggiore esattezza secondo l' ediz. di Lipsia riveduta dal Klotz) ut mater omnium bonarum rerum sit sapientia, a cujus amore Græco verbo philosophia nomen invenit, qua nihil a dîs immortalibus uberius, nihil florentius, nihil præstabilius hominum vitæ datum est. Hæc enim una nos quum *cæteras* res omnes tum quod est difficillimum docuit ut nosmet ipsos nosceremus: cujus præcepti tanta vis et tanta sententia est, ut ea non homini cuipiam, sed Delphico deo tribueretur. Nam qui se ipse norit, primum aliquid se habere sentiet divinum ingeniumque in se suum sicut simulacrum aliquod dedicatum putabit, tantoque munere deorum semper dignum aliquid et faciet et sentiet, et, quum se ipse perspexerit totumque temptârit, intelliget quem ad modum a natura subornatus in vitam venerit quantaque instrumenta habeat ad obtinendam adipiscendamque sapientiam, quoniam principio rerum omnium quasi *adumbratas intelligentias animo ac mente* conceperit, quibus illustratis sapientia duce bonum virum et ob eam ipsam causam cernat se beatum fore.

» Nam quum animus cognitis perceptisque virtutibus, a corporis obsequio indulgentiaque discesserit, volupta-

temque sicut labem aliquam dedecoris oppresserit, omnemque mortis dolorisque timorem effugerit, societatemque caritatis coierit cum suis, omnesque natura coniunctos suos duxerit, cultumque deorum et puram religionem susceperit, et exacuerit illam, ut oculorum, sic ingenii aciem ad bona eligenda et reiicienda contraria, quæ virtus ex providendo est appellata prudentia, quid eo dici aut cogitari poterit beatius? Idemque quum cœlum, terras, maria rerumque omnium naturam perspexerit eaque unde generata, quo recurrant, quando, quo modo obitura, quid in his mortale et caducum, quid divinum æternumque sit viderit, ipsumque ea moderantem et regentem paene prehenderit seseque non unius circumdatum mœnibus loci, sed civem totius mundi quasi unius urbis agnoverit, in hac ille magnificentia rerum atque in hoc conspectu et cognitione naturæ, di immortales, quam se ipse noscet! quod Apollo præcepit Pythius, quam contemnet, quam despiciet,. quam pro nihilo putabit ea, quæ vulgo ducuntur amplissima!

» Atque hæc omnia quasi sæpimento aliquo vallabit disserendi ratione, veri et falsi iudicandi scientia et arte quadam intelligendi quid quamque rem sequatur et quid sit cuique contrarium. Quumque se ad civilem societatem natum senserit, non solum illa subtili disputatione sibi utendum putabit, sed etiam fusa latius perpetua oratione, qua regat populos, qua stabiliat leges, qua castiget improbos, qua tueatur bonos, qua laudet claros viros, qua præcepta salutis et laudis apte ad persuadendum edat suis civibus, qua hortari ad decus, revocare a flagitio, consolari possit adflictos factaque et consulta fortium et sapientium cum improborum ignominia sempiternis monumentis prodere. Quae cum tot res tantæque sint, quæ *inesse in homine perspiciantur* ab iis, qui se ipsi velint nosse, *earum parens est educatrixque sapientia.* » (*De Leg.*, I, XXII, XXIII.)

Qui s' espone a dettatura del nostro filosofo il suo metodo dell'osservazione interiore induttivo e deduttivo, quale uscì dalle dottrine di Socrate e di Platone, e si

continuò, accolto dal Cristianesimo, lungo le scuole migliori dell'universale Filosofia. Vi si distinguono tre cose: 1° ciò che antecede; 2° ciò che accompagna; 3° ciò che sussegue alla scienza.

1° Lo stato che antecede la scienza *non è il dubbio, ma un riconoscimento pratico e speculativo dell'ordine universale.* L'uomo ha innanzi tutto un sentimento arcano della sua somiglianza con l'Essere infinitamente perfetto; e quel sentimento della dignità umana, e quell'aspirazione all'immutabile e all'assoluto in cui vero e buono sono congiunti, e la ragione procede da uno stesso fonte identica colla legge morale, risveglia in lui l'evidenza intima de' principj speculativi, ond'e' si leva alla cognizione di sè stesso e di Dio, capisce pei mezzi l'eccellenza del fine a cui nacque, e costituendo in armonia pensiero e volere, premette la riforma morale di sè stesso alla riforma speculativa. Due condizioni del soggetto rendono possibile in lui la contemplazione dell'oggetto che è scienza: prima la retta disposizione dell'animo purificato spiritualmente dalla morale, l'istinto sociale educato dalla vita civile, l'istinto religioso santificato e nutrito dal culto; in secondo luogo rende possibile la scienza la capacità delle potenze conoscitive, che non sarebbero potenze ordinate alla notizia del vero, se un che di determinato e d'efficace, se una verità prima non le costituisse tali nell'essere loro; ma è prima necessaria la retta disposizione dell'animo, perchè il pensiero avvalorato dal cuore (*animo ac mente*) ravvisi nell'intellezione prima (*adumbrata intelligentia*), un po' confusa e indeterminata, le notizie riflesse.

2° Ciò posto, si procede allo stato di scienza, e il filosofo movendo dall'esperienza interiore, col soccorso della Dialettica dottrina delle conseguenze e conciliatrice dei contrarj, levasi alle ragioni supreme dell'*essere*, del *conoscere* e del *fare*, si forma i concetti d'origine e di fine, di contingente e di necessario, di temporaneo e di eterno, che gli sono via a discendere di nuovo alla notizia di sè stesso e del mondo, notizia comprensiva ed univer-

sale che lo palesa inferiore soltanto a Dio, eguale ai suoi simili, e cittadino dell'universo.

3° Dall'ordine universale della Scienza prima discendono due dottrine applicate, e strette in vincoli di comunanza fra di loro: la eloquenza civile e l'arte dello stato.

Tali erano per Cicerone i fondamenti, ed il metodo della scienza. Ora ecco, secondo che riassume un istorico recente della Filosofia, quali erano i suoi criterj: « Nella coscienza di noi stessi Cicerone, come Socrate, più di Socrate forse perchè romano, sentiva l'*universalità* del vero, distinta dalle opinioni particolari, e l'amore che tende al vero, e l'essere nostro *sociale* e *religioso*, relazioni universali anch'esse; e però egli inculcava sempre di fermar l'occhio in ciò ch'è proprio dell'uomo, ossia nella retta ragione (*De off.*, I e II *passim*); e contro gli Epicurei fa valere gli affetti più generosi dell'animo (ivi, e negli *Acc.* e ne' *Tuscul.* e quasi per tutto); e chiama in sostegno il senso comune e le tradizioni umane e divine. Così ne' libri Tuscolani (I, 12) adopera l'autorità del senso comune a dimostrare l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima umana, e dice ne' Paradossi contro gli Stoici: « Noi più adoperiamo quella filosofia che partorisce copia di dire, e dove si dicono cose non molto discordi dal pensar della gente. » (*Proem.*) E nelle seguenti parole de' Tuscolani si vede com'ei raccogliesse, di mezzo alle opinioni varie, le tradizioni universali de' filosofi e le divine; « Inoltre, d'ottime autorità intorno a tal sentenza (cioè l'immortalità dell'anima) possiamo far uso; il che in tutte le questioni e dee e suole valere moltissimo (*in omnibus, caussis et debet et solet valere plurimum*); e prima, di tutta l'antichità (*omni antiquitate*); la quale quanto più era presso all'origine divina (*ab ortu et divina progenie*) tanto più forse discerneva la verità. » (*Tusc.*, I, 12). E tra' filosofi, ch'egli cita, preferisce appunto Ferecide, come antico, *antiquus sane;* e indi ne conferma l'autorità con quella di Pitagora e de' Pitagorici; il nome de' quali, egli dice, ebbe per tanti secoli tanta virtù *che niun altro*

paresse dotto (§ 16). E dice più oltre che, secondo Platone, la filosofia fu un dono, ma quanto a sè, una invenzione degli dèi: « *Philosophia vero omnium mater artium, quid est aliud, nisi, ut Plato ait, donum, ut ego, inventio deorum?* » (§ 26.) Nel che s' accenna il principio divino della Sapienza e della tradizione. (Conti, *St. della Filosofia*, part. I, Lez. XVIII.)

Riassumendo il tutto in poche parole, Cicerone attribuiva alla filosofia universalità di fini, di principj e di metodo, e tutto ciò comprendeva, come Socrate, nel senso generalissimo della voce *sapienza*, talchè dopo averla descritta ne' libri oratorj come un semplice esercizio di raziocinio, e in alcune opere morali come una dottrina *puramente pratica e positiva*, ne' Tuscolani e nel secondo libro degli Officj la chiamò con significato più largo: *scienza delle cose divine ed umane e delle loro cagioni.*

4. Se per ciò che risguarda i principj e i fondamenti della filosofia egli mosse direttamente da Socrate affermando la chiarezza naturale del soggetto scientifico, e l' efficacia della conoscenza, quanto poi al metodo più propriamente detto, indagatore dei veri particolari, fu seguace, o come ci dice egli stesso, restauratore della Nuova Accademia (*desertæ disciplinæ et iam pridem relictæ*), restaurazione che, a mio parere, può e debbe chiamarsi una vera riforma; perchè l' idealismo d' Arcesilao e di Carneade tralignava nel dubbio, e, piuttosto che all' Antica Accademia, si ricongiunse agli scettici dell' età italogreca e a Pirrone; ma Tullio attingendo alle fonti socratiche si riscontrò nelle tradizioni genuine della sua scuola. Questo fatto s' è rinnovato in Italia nel secolo XVII, quando Galileo Galilei tornando al vero metodo aristotelico dell' induzione, restaurava la filosofia naturale; più peripatetico in ciò, come egli stesso scriveva al Liceti, di tutti i peripatetici de' tempi suoi.

Suolsi affermare comunemente dai critici e dai filosofi che Cicerone diè prova di scarso ingegno speculativo non componendo le sparse verità in un sistema ordinato. La quale accusa vuol bene determinarsi; perchè, se con essa

si nega che Cicerone aggiungesse copiose speculazioni alla materia delle dottrine contemporanee, e che componesse le verità antecedentemente trattate dalle scuole socratiche in un compiuto e perfetto sistema, ha ragione la critica, ma la critica ha torto, se vuol negare che a Cicerone mancasse qualunque disegno di scienza, o un proprio criterio per l'ordinamento formale delle dottrine. L'affermar ciò, rispetto a Cicerone, importerebbe nel vero affermarlo pure di Socrate, e d'ogni altro riformatore; chè il sistema della filosofia di Tullio (se così vuolsi chiamarlo), come quello di Socrate, non è ordinato secondo un disegno positivo corrispondente all' ordine del soggetto ripensato dalla coscienza, ma si svolge nella stessa opposizione alle sètte, e in quella opposizione egli scuopre il concetto della scienza, e il metodo, e i criterj che gli son guida, indizio manifesto che, mentre da un lato egli demoliva le dottrine sofistiche dei contemporanei, edificava dall'altro sui fondamenti incrollabili della coscienza umana.

Ora si avverta come il considerare in tal modo questa temperata efficacia della speculazione di Tullio, che ripensa e rifà le dottrine degli altri con un proprio criterio positivo di paragone e di scelta, in contrapposto alla passività negativa dell' eclettico erudito che ricopia quelle dottrine e le raguna nella memoria, anzichè comporle nella riflessione; è metodo forse non seguito fin qui dai principali critici di Cicerone, e tale che potrebbe condurre a meglio comprenderlo e giudicarlo col chiarire molte questioni, tra le quali non ultima quella sull'uso ch'egli fece dell' autorità quanto ai fonti delle sue dottrine, trattata a lungo in Germania, e sì bene dal Kuehner nel capitolo quinto, parte seconda della Dissertazione citata.

E tale è il metodo che noi abbiam preso a seguire, ond' escono alcune conseguenze e regole pel nostro esame. In primo luogo, poichè solo per nostro avviso, il contrapporre Tullio a'suoi contemporanei può dimostrare quanta altezza d'ingegno e potenza d'analisi gli abbisognasse per isceverare dalla confusione de' sistemi le verità principali, chiarirle e ordinarle in forma di scienza, terremo l'uso

d' esporre ogni volta le principali opposizioni de' sistemi, e poi qual giudizio ne recasse il filosofo latino. In secondo luogo avremo questo a principio di critica, notato da altri, che, poichè le opere di Cicerone sono per la massima parte dispute scritte, e, come tali, ritraggono nei varj personaggj il conflitto delle opinioni, e le nature differenti degl' interlocutori, convien distinguere con ogni diligenza quando egli riferisce la propria, e quando l' opinione degli altri, quando egli stesso prende parte al dialogo, o si tien fuori, quando tratta *ex professo* una materia, o quando soltanto l'accenna (V. *Degerando*, *Brucker*, *Kuehner*, *Middleton*.) Finalmente si consideri bene che l'ordine di questo ragionamento mostrerà come una progressiva verificazione dei principj supremi nella mente di Tullio, a misura ch' egli passa dalla filosofia fisica alla logica, e poi alla morale; ed è perciò che qualche argomento interrotto in una parte delle dottrine, verrà abbandonato e poi ripreso in un'altra, quand'egli, considerandolo sotto un aspetto diverso, sempre più lo verifica, e sempre più lo chiarisce.

Le fonti da cui trarre le dottrine di Cicerone, sono principalmente i suoi libri di filosofia, che ci pervennero la maggior parte, se n'eccettui le traduzioni *Occonomica Xenophontis* (scritta forse l' anno p. u. c. 670, o il seguente), *Protagoras ex Platone* (lavoro giovanile secondo Quintiliano.) *Timæus de Universo* (trad., come app. dal proem., dopo gli Accademici, cioè dopo il 710 di Roma); i libri originali, *Hortensius de philosophia* (2 libri dell'anno forse p. u. c. 709), *Consolatio de luctu minuendo* (scritta dopo la morte della figlia avvenuta nel 709, e poco prima dei Tuscolani), *De Gloria* (2 libri, compiti circa alla metà del 710), *Commentarius de virtutibus* (incerta data), *Cato, sive laus M. Catonis* (709), *De iure civili in artem redigendo*; de' più fra' quali rimangono frammenti. Gli altri, non interi tutti, e che in ordine di tempo si distribuiscono cosi: *De republica* (6 libri scritti dal 700 al 703 di Roma), *De legibus* (6 libri, composti dopo il *De republica*), *Paradoxa* (avanti il Giugno

del 708), *Academicorum* (ne fece due edizioni dette *Acad. priorum* in 2 libri, e *posteriorum*, in 4 libri; della prima c'è rimasto il secondo libro, della seconda il primo; anno 709), *De finibus bonorum et malorum* (5 libri del 709 di R.); *Tusculanarum disputationum* (5 libri, cominciati l'anno di Roma 709, compiti il 710 avanti la morte di Cesare), *De natura Deorum* (3 libri, composti tra l'estate del 709 e gl'idj di Marzo del 710), *De Divinatione* (2 libri, cominciati il 710), *De fato* (un libro scritto a corredo dei due precedenti), *De officiis* (tre libri cominciati nella seconda metà del 710), *Cato major de senectute* (un libro, scritto e pubblicato il 710), *Lælius de amicitia* (id. scritto dopo il Catone maggiore av. gli Officj); furono variamente distinti dai critici secondo la loro materia e la forma.[1] Il Ritter li distinse in riposti ed in popolari, distinzione che più esattamente potrebbe ridursi all'altra de' dialoghi speculativi, come i libri Accademici, de' Fini, delle Leggi, della Natura degli Dei; dagli scritti che hanno

---

[1] È noto quanto siasi discusso tra i critici sulle date dei libri di Cicerone. Causa principale del dissenso è il non trovarsi d'accordo quanto al determinare l'anno della nascita dell'Autore. Il Forsyth lo dice nato il 3 di gennaio, 106 av. Cristo (648 di Roma), ma aggiunge in nota a p. 2, che, secondo il calendario Giuliano, egli sarebbe nato l'ottobre del 107 (647 di Roma). In questo anno pongono la sua nascita il Middleton, il Kuehner ed altri autori meno recenti; onde seguita che, mentre, a cagione d'esempio, essi fanno il *De consolatione*, l'*Ortensio*, gli *Accademici*, il *De finibus* e le *Tuscolane*, del 708 di Roma, (av. Cristo 46 e 62 della vita di Cicerone), e le opere *De Natura deorum*, *De Divinatione*, *De Fato*, *De Officiis*, *Cato Major* e *Lælius*, del 709 di Roma (45 av. Cristo e 63 della vita di Cicerone); il Forsyth e l'edizione di Lipsia del 1854 (riveduta dal Clotz su quelle dell'Orelli e dell'Ernesti), riferiscono i primi cinque trattati al 709 di Roma (45 av. Cristo, 62 di Cicerone), e gli altri al 710. Noi stiamo col critico di Lipsia, e col Forsyth, perchè molto recenti, e temperati assai nei giudizj. Del resto di parecchie opere si conosce la data. Intorno a quella del *De Republica* e *De Legibus* rimane qualche incertezza. Il dott. P. Richarz in una dissert., *De politicorum Ciceronis librorum tempore natali* (Wirceb., 1822), stabilisce avervi speso Cicerone oltre a dieci anni, e averli pubblicati nel principio circa del 703 di Roma. Questa ed altre molte dissertazioni di critici tedeschi e francesi, citate da noi, ricevemmo dalla cortesia dell'illustre A. Vannucci, a cui rendiamo pubblica testimonianza di gratitudine.

un fine pratico, ad esempio gli Officj, dell'Amicizia, i Paradossi, le Tusculane e qualche altro. Noi abbiam seguito l'altra distinzione più principale, ammessa da tutti i critici, e che fino a un certo punto concilia l'ordine logico dei libri coll'ordine di tempo, tra le opere fisiche (*De natura Deorum*, *De divinatione*, *De fato*, e il *Somnium Scipionis* parte della Rep.), le logiche (*Academicorum*, *Topica*, *De inventione*, *etc.*), le morali (*De finibus*, *Tusculanarum*, *Paradoxa*, *De legibus*, *De officiis*, *De republica*, *De senectute*, *De amicitia*); avvertendo che la distinzione non si prenda troppo assoluta, ma che si guardi alla qualità che prevale. Fonti secondarj, ma da usarsi con molto riserbo, sono, secondo nota opportunamente il Middleton nella vita di Cicerone, le Orazioni e l'Epistolario; e noi vi aggiungiamo le opere rettoriche, segnatamente il *De Oratore* e l'*Orator*.

La distinzione accennata delle opere fisiche, logiche e morali risponde al concetto della scienza, e al metodo della antica Accademia seguito da Tullio nell'ordinamento generale delle dottrine, e ne partisce la filosofia nelle tre grandi teoriche dell'*essere*, del *conoscere* e dell'*operare*.

Premessi questi principj generali, si passi ora all'esame più specificato delle dottrine.

II.

1. Il prendere ad esame con quella larghezza e diligenza, che è necessaria alla critica istorica, le varie parti delle dottrine tulliane, è cosa invero che ricerca un abito non ordinario di osservazione, e un sentimento vivo delle attinenze scientifiche; perchè, sebbene, come fu notato nel capitolo antecedente, non si trovi nell'Arpinate un pieno disegno di filosofia ordinata a sistema, basta leggere alcuno dei suoi libri speculativi per accorgersi tosto ch'ei ritraeva da Socrate, non soltanto il metodo esterno del disputare e la sobrietà dell'esame, ma altresì quella

riflessione larga e compiuta, onde l'Ateniese coglieva nell'universo delle idee la unità della scienza. E di fatto socratici veri sono, come ben nota il Ritter, tutti coloro che videro chiaramente la necessità di collegare la scienza de' fatti interni con quella dell'universo, l'osservazione morale coll'esperienza e la fisica colla psicologia. Nessuno dunque fu più vero e perfetto socratico del nostro Autore. Anch'egli si accorse, come già il suo Maestro, che se un sentimento naturale, abbenchè indeterminato, dell'attinenza tra il pensiero nostro e gli oggetti, mosse la riflessione ne' primi passi della scienza a riconoscersi per illusione identica col mondo esteriore, illusione da cui poi i Pittagorici, gli Eleati e gli Ionj traevano il panteismo, e uscì la dialettica de' sofisti, un secondo passo a ristorare la scienza caduta nella materia e nelle astrazioni eccessive, doveva essere l'affermazione dell'uomo interiore, e di quella sintesi intellettiva e morale, sola realtà oggettiva, in cui mirando il pensiero potesse ravvisare sè stesso in attinenza colle cose e con Dio. Su questi fondamenti Socrate restaurava la vera dottrina dell'essere, dottrina che tratta di *Dio, dell'universo e dell'uomo, considerati nella loro esistenza, natura e relazioni supreme,* e abbraccia in sè le scienze fisiche e matematiche, la teologia naturale, la psicologia e la cosmologia. Tutto ciò veniva compreso dagli antichi sotto il nome universale di Fisica (usato in più luoghi da Cicerone), e la Fisica includevano nella Filosofia, perchè questa trattando degli enti nel loro ordine universale contemplato interiormente dalla coscienza, porge alle dottrine d'osservazione esteriore il soggetto e i principj. Or qui bisogna avvertire che questa unione intima delle parti scienziali, sentita vivamente dalle scuole antiche italiane, e confermata da Socrate (il quale, nemico della fisica sofistica degli Ionj, favorì invece coll'osservazione interiore la fisica buona), dava occasione, come sempre, ad un bene e ad un male; il bene era l'altezza della riflessione scientifica, che comprendendo nell'unità de' principj l'intelligibile e il sovrintelligibile, la natura e il divino, scorgeva sempre

più addentro i legami che stringono la teologia naturale, la psicologia e la cosmologia; il male era che le scienze sperimentali così intimamente collegate alla filosofia speculativa, mentre se ne avvantaggiavano da un lato rispetto all' universalità, traendo dall' accordo colle altre parti dell' umano sapere occasione a più vera e perfetta comprensione della propria materia, dall' altra ne scapitavano quanto ai metodi, allorchè all' osservazione esteriore o induttiva, che sola ci può condurre alla notizia dei corpi, si volle sostituire la deduzione, che da pochi generalissimi, posati *a priori*, scendeva di salto, come nota Bacone, al particolare de' fatti. Due fonti perenni d'errore nelle scienze sperimentali furono pertanto il panteismo e il dualismo; il primo, perchè, data l' unità di sostanza, ne consegue la medesimezza dell' ordine ideale col reale, onde deduce il filosofo darsi vero passaggio dalle idee alle cose, senza necessità di sensata esperienza; il secondo, perchè, fatta coeterna a Dio la materia, ne viene alterato il concetto di finitudine, e il mondo si pensa non più finito e temporaneo, ma infinito ed eterno, e animata la materia e incorruttibili i cieli; per tal modo panteismo e dualismo ci diedero la fisica fabbricata *a priori*, quale fu nelle scuole dell' India, nelle Pittagoriche, nelle Eleatiche, in Platone, negli Stoici e nei Peripatetici del medio-evo. Le quali considerazioni son necessarie, parmi, a chiunque voglia esaminare la metafisica di Cicerone, e chiarire come mai, mentre la fisica superiore e le dottrine su Dio, sull' uomo e sull' universo sono fondate da lui sopra principj sì alti, vi prendono pochissima parte e indiretta le indagini sperimentali.

Ai tempi dell' Arpinate in cui, venuta all' ultima corruzione la Gentilità, si rinnovarono e si esagerarono tutti gli errori delle età anteriori, quello strano accozzo delle scienze fisiche colle metafisiche era venuto al suo colmo, e potente occasione di scetticismo era il contrasto delle opinioni. Ora v' è un luogo sulla fine degli Accademici primi, dove Tullio descrivendo in persona propria la discordia delle sètte contemporanee nelle tre parti della

scienza, e volendo mostrare come quella discordia giustificasse il dubbio della Nuova Accademia, si trattiene più specialmente sulle dottrine de' Fisici (*Acad.*, 37, 38, 39). Da quel luogo apparisce che il panteismo e il dualismo italo-greco spingendo all' eccesso l' induzione astrattiva, per stabilire l' identità della sostanza prima, avean concepito *a priori* un' essenza nascosta e universale delle cose distinta dalle loro qualità manifeste pel senso, e che si convertiva in tutti gli elementi; ma sulla natura di quest' intima essenza si disputava segnatamente tra le scuole pittagorica, eleatica ed ionica. D' altra parte sorgeva questione tra le differenti scuole socratiche sull' ordine e sui destini dell' universo; gli Stoici ammettendo una continua successione di mondi, affermavano temporaneo il presente ordine delle cose; Aristotele lo diceva eterno; i primi trasportando l' immagine dell' uomo nel principio supremo, concepivano Dio provvidente nei particolari e negli universali; ma Stratone da Lampsaco e Democrito gli rifiutavano ogni ingerimento nelle cose del mondo, mentre Aristotile, accordandogli la provvidenza dei generi e delle specie, gli negava quella dei particolari. Tal metodo di ragionare *a priori* sull' essenza delle cose, occulta intimamente all' umano intelletto, non piaceva a Tullio, ond' e' consigliava un più modesto sapere; mostrava come la notizia, che noi acquistiamo de' corpi, movendo dagli effetti, non comprende l' intima essenza e l' efficacia delle cause, e se all' occhio stesso dell' anatomico, che pur penetra ne' corpi, non si manifesta l' attività che li avviva, molto meno ella si manifesterà al Fisico, che non può tagliare e dividere la natura delle cose per indagare i fondamenti su cui posa la terra. (39.) Procedendo di questo passo l' Autore faceva vedere negli Accademici, nei Tusculani e nel libro della Natura degli Dei, come i dubbj opposti alle eccessive affermazioni de' Fisici intorno alla essenza delle cose si trasportavano dalla Nuova Accademia sull' esistenza, natura e destini dell' anima, sull' esistenza e natura di Dio e sue relazioni coll' universo, e sulle altre principali verità della scienza.

Nei luoghi citati adunque e in qualche altro ancora, in cui l' oratore latino dipinge il dissidio delle scuole sulle verità naturali, non può negarsi ch' egli si faccia seguace della Nuova Accademia; e non pertanto s' ingannerebbe col Ritter chi, attingendo di preferenza a quei libri che han fine principalmente metodico, e dove le dottrine della Fisica superiore si toccano per incidente, ne inferisse il dubbio universale di Cicerone sui fondamenti di tutta la scienza. Nella fisica ciceroniana si vuol distinguere infatti le verità problematiche dalle teorematiche; le prime riferibili all' intima essenza e natura de' corpi, alle leggi de' loro moti, alla costituzione fisica dell' universo; l'altre risguardanti l'esistenza e natura di Dio, dell'uomo e del mondo, considerati nell' ordine loro e relazioni supreme. Quanto ai problemi naturali, egli non impugnava la probabilità che la scienza pervenisse a risolverli, e, come primo presupposto somministrato dalla filosofia alle dottrine sperimentali, ammetteva la percezione de' corpi; ma di contro all' orgoglioso dommatismo degli Stoici, degli Ionj e degli Eleati gli pareva assai più degna del saggio la modesta *verosimiglianza* della Nuova Accademia, e fu per certo impresa vantaggiosa alla Fisica, in una età come quella quando gli errori del panteismo, e il difetto dei metodi e degli istrumenti toglievano fede alle verità di sensata esperienza, professare una modesta ignoranza del vero per arrestare in tal guisa i rapidi progressi dello scetticismo universale. E lo scetticismo, diceva Cicerone, si sarebbe aperta la via quando que' filosofi dommatici non avessero considerato, come sentenziando con assoluta certezza di cose occulte e dubbiose, si toglievano poi l' autorità d' affermarne altre d' evidenza maggiore; osservazione importante e che mostra come anche rispetto alla scienza sperimentale Tullio non professasse un dubbio assoluto, ma riconoscesse un ordinamento di gradi dal verosimile al certo. (*Acad. prior.*, 41, e *De repub.*, I, 10.)

Ma la prova maggiore si è che, mentre le interminabili e vane questioni ond' era ingombra la fisica, lo lasciavano sconfortato e dubbioso, un desiderio, quasi direi

giovanile, nutrito dall'ingegno potente e dall'animo romano, lo invogliava delle indagini naturali, di quelle indagini onde ci leviamo sopra noi stessi, e dispregiando la piccolezza delle umane cose, proviamo un vivo sentimento del divino e dell'immortale. « Nè anche io penso (così scrive Cicerone) che si debbano tor via tali questioni dei fisici; poichè v'è un certo naturale alimento degli animi nel considerare e contemplare la natura; ce ne sentiamo inalzati, e fatti più grandi, e nel pensiero delle cose superiori e celesti dispregiamo queste nostre del mondo come leggiere e di nessuna importanza; anche l'indagine stessa di cose grandissime e occultissime diletta oltremodo; se poi c'imbattiamo in qualcosa che sembri verosimile, l'animo nostro è compreso da quel piacere che supremamente è degno dell'uomo. » (*Acad. prior.*, *De fin.*, IV, 5). Innamorato quindi della fisica, come fonte di più alte speculazioni, egli rigettava le fantasie grossolane di Democrito e d'Epicuro (*De fin.*, I, 6); lodava Zenone perchè imitatore dell'antica accademia diligente indagatrice della natura (*De fin.*, IV); e i quesiti della fisica che lo mossero già vecchio a tradurre il *Timeo* di Platone, gli avevan dettato qualche anno avanti le pagine più eloquenti del trattato sulla Repubblica; il ragionamento di Filo e lo stupendo sogno di Scipione. (*De rep.*, I, 17, VI, 9 e *De fin.*, IV, 5; *Tuscul.*, V, 23, 25).

Due conseguenze, per quanto ci sembra, discendono dal contesto generale dei passi sopraccitati, e da una lettura complessiva dei libri fisici di Cicerone: 1ª che il filosofo latino, a misura che dalla ricerca delle cose sensibili, e dell'essenza loro occulta all'intelletto dell'uomo, argomento de' problemi, si levava col discorso induttivo ai teoremi della scienza, scopriva illuminate da una luce interiore le verità più alte, sebbene in mezzo alle tenebre del gentilesimo non ardisse determinarle; 2ª che, o fosse la dottrina stoica a cui pendeva, o l'indole viva e meridionale del suo ingegno, nella natura egli sentiva e riconosceva il divino; e tale attinenza sentimentale e *logica* della sua mente tra il finito e l'infinito, tra il contingente

e l'assoluto, tra il temporaneo e l'eterno gli era scala a pensare la relazione ontologica; e questa poi per abito al semipanteismo-dualistico di Platone e degli Stoici lo conduceva probabilmente a immaginarsi l'intelletto umano emanato da Dio, e Dio e le creature supreme disgiunte dall'universo de' corpi. In questo metodo che sale per gradi di verosimiglianza dalla natura al divino, metodo improntato sulle meditazioni socratiche, sta l'essenza della fisica di Cicerone, e n'escono chiarite e per ordine le sue dottrine sull' esistenza e natura di Dio, dell' universo e dell'uomo, sulla provvidenza e sulla libertà dell'arbitrio.

2. La dottrina sull'esistenza e natura di Dio tiene il primo luogo nella fisica di Cicerone. La causa di questo primato apparisce evidente innanzi tutto per la sovranità incontestata dell' idea di Dio nella scienza. Dio, oggetto necessario e reale assoluto ed eterno che si manifesta come prima causa al di fuori di sè stesso nell' universo degli enti, e li governa volgendoli ad un fine immortale, che ne è prima legge, in quanto si rivela all'intelletto dell'uomo nel mondo degl' intelligibili, come ragione prima, signoreggia per fermo tutto l' ordine scienziale; e infatti, sebbene l'indagine della coscienza interiore sia principio e fondamento al sapere nell' ordine della riflessione, è pur certo che i veri, i quali si dicono da' filosofi più noti rispetto a sè stessi, e son centro d' infinite relazioni, come quello di Dio, partecipano all' uomo quell' ampia veduta ideale, che sola lo conduce alle armonie della scienza. Nè il primato del concetto di Dio si menoma punto se la mente sale da ciò che muta a ciò che non muta, e dalla natura al divino, una volta ch'ella v'ascende guidata da un concetto necessario d' attinenza causale, attinenza di termini correlativi, l'uno dei quali è Dio stesso presente con arcana e invisibile efficacia nel soggetto pensante. Anche senza l'unità assoluta dei panteisti, la filosofia si compone dunque in forma di scienza, e la psicologia e la cosmologia si congiungono insieme nel massimo problema della teologia naturale. La qual cosa è assai provata dal metodo di Socrate, che movendo dalla coscienza produsse in Platone

una compiuta armonia di sistema, e aiutò il filosofo latino, venuto in tempi di povere e scucite speculazioni, a serbare un vincolo di dottrine nei suoi libri di fisica, che scritti in ordine successivo di materie e di tempo, debbono quindi esser presi ad esame da noi come un solo trattato.

Premesse queste cose, viene spontanea la domanda: quale fosse il pensiero dell'oratore latino intorno a Dio. Se dopo una attenta lettura dei passi delle sue opere, dove tal pensiero s'accenna, e un diligente ragguaglio di questi passi tra loro, ci facciamo tal quesito, verrà spontanea pure la risposta ch'egli dell'esistenza di Dio, di quella dell'anima e sua immortalità, della provvidenza e del libero arbitrio non dubitava, e soltanto accoglieva una più o meno decisa incertezza quanto al determinarne la natura; e il suo criterio in sì ardua questione della filosofia era un vivo intuito e un sentimento più vivo dell'eccellenza e della armonia delle cose palesata internamente dalla coscienza morale, esternamente dai principj supremi di universale consenso. (Kuehner, Pars. IV, c. 11, p. VIII. B. P. van Wesele Scholten, *Dissertatio philosophico-critica de philosophiæ ciceronianæ loco qui est de Divina Natura.* Amstelaed, 1783, c. I, V, p. 35). In questo criterio io ravviso il riformatore e il filosofo vero; il riformatore, perchè moveva da ciò che v'ha di più vivo e di più efficace nell'uomo, dall'autorità delle tendenze morali, il filosofo, perchè non se ne stava già al testimonio privato e individuale, ma con deliberata indagine scientifica cercava le note del vero nella ragionevole natura dell'uomo, e nel suo carattere d'universalità. Tale osservazione è degna d'essere avvertita sin d'ora, perchè parecchi istorici della filosofia, tra i quali anche il Ritter, considerando il modo ora dubitativo, ora dommatico con cui Cicerone si esprime in siffatta dottrina, il suo riserbo nell'accettare le opinioni degli altri, nell'esaminarle, nel ventilarle, han voluto dedurre che egli in questa parte, filosofo di non troppo sottili speculazioni, più che a una severa riflessione, se ne stasse al sentimento individuale destituito da criterj scientifici. (Ritter, *Hist.*, L. XII, c. II, p. 112. Brucker, Degerando.)

Ma questi storici non hanno considerato a quali tempi si abbattè Cicerone; tempi di sfrenate passioni, di orribili scelleratezze, di guerre sterminatrici, ne' quali ogni fondamento dell' edifizio civile crollava, e la scienza, abbandonato il sublime ministero di propagatrice del vero, si prostituiva al guadagno. Allora la voce del senso comune e degli affetti naturali, alterata dalla Gentilità, non sonava nelle plebi, quale una volta, testimone dei veri universali e delle tradizioni primitive; la voce del popolo non era più quella di Dio. Allora la tradizione scientifica, che ravviata da Socrate s'era andata continuando, benchè con notevoli alterazioni, lungo le scuole socratiche, pervertita dagli ultimi sofisti avea perduto ogni sentimento del vero; talchè al filosofo, che non avesse voluto o bestemmiar colle plebi o delirar coi sapienti, non rimaneva che cercare i principj della scienza nella propria natura non corrotta e nell' antichità veneranda. Ecco il fondamento che cercò Cicerone alle principali dottrine della teologia, ed ecco i criterj che lo guidarono in mezzo ai ravvolgimenti delle scuole sofistiche. Qui per altro è necessario notare che, quando diciamo che in tempi di sì corrotta filosofia Cicerone ebbe e metodo, e indagini proprie, e guide non fallaci del vero, noi non lo rappresentiamo immune del tutto dalla funesta efficacia delle dottrine contemporanee, nè intendiamo ch' e' fosse sì fortunato da ravvisare scevre d' errore nel santuario della coscienza le verità principali. — Ebbe egli compiuta e perfetta notizia della natura di Dio e delle sue perfezioni? conobbe senza mischianza d' errori i dommi della spiritualità e immortalità dell' anima umana? ravvisò semplici e schiette, senza infezione di panteismo e di dualismo, le attinenze dell'Ente supremo coll' intelletto dell'uomo e col mondo? — Io so che tali quesiti furono proposti più volte dagli storici della filosofia, e poichè parve che Tullio non sempre rispondesse chiaro e deciso all' esame dei postulanti, gli fu negato nome e autorità di filosofo, e valore d' ingegno speculativo. (Brucker lo difese dall' ateismo; vedi Bayle, *Diz. Art.* Spinoza). E veramente la conclusione

5

scenderebbe di necessità dai principj, quando si potesse provare che la riflessione scientifica s' è trovata in ogni tempo nel medesimo stato di certezza di contro al sapere naturale e al soggetto della scienza, o che lo spirito umano non segue un cammino di progressivo svolgimento nella età della storia; e se la critica moderna immune da preoccupazioni, adoperasse sempre una stessa severità imparziale nell'esame d'ogni filosofo. Ma la cosa procede ben altrimenti; perchè da un lato il razionalismo alemanno coi suoi seguaci d'ogni paese, che ammette ogni perfezionamento scientifico come un prodotto spontaneo e successivo della ragione nel tempo, non potrebbe, senza rischio di contraddire ai principj del proprio sistema, negare che la forma logicale e il fondamento delle dottrine dei filosofi antichi sia rispetto a quel de' moderni notevolmente imperfetto; d' altra parte il filosofo del Cristianesimo, che afferma oscurate e corrotte prima della venuta di Cristo le tradizioni e le verità primitive, e restituite dalla parola rivelatrice del Verbo quelle tradizioni e quelle verità all' intelletto dell' uomo redento, non può non ravvisare nelle dottrine cristiane un perfezionamento notevole delle dottrine gentili; infine, ed è conseguenza del già detto, nessuno rimprovera ai filosofi Indiani, Italo-Greci, a Socrate, a Platone, ad Aristotele l'ignoranza, l'errore e le manifeste dubbiezze intorno a parti sostanzialissime della scienza.

Le quali cose premesse, è inutile, parmi, far considerare al lettore di Cicerone ch' e' non vi troverà determinato senza ondeggiamenti d'idee e d'espressioni il concetto di Dio; anzi dirò di più che tal concetto in parecchi luoghi delle sue opere (come nel *De natura Deorum*) apparisce più assai *negativo* che *positivo*. Resta ora che cerchiamo in breve per quale indagine lenta e progressiva giungesse il filosofo nostro a una verificazione sempre maggiore di quel concetto divino.

Il metodo ch' e' si propose apparisce manifesto dai tre libri *De natura Deorum;* e tal metodo discende dal fine di tutto il trattato. Or qual era quel fine? Chiamare

ad esame le principali opinioni de' filosofi intorno a Dio, discuterle, confutarle, e mostrare come le loro controversie sovra una parte sì nobile della scienza *siano ben sovente occasione e pericolo di scetticismo*. (I. C. I, 1; C. VI, 13, 14.) Con questo intendimento venuto egli ad esporre l' occasione del dialogo, racconta come essendo stato invitato nel tempo delle Ferie latine in casa dell' accademico C. Aurelio Cotta pontefice e suo familiare (fra il 676 e il 679 di Roma), e trovatolo insieme con C. Vellejo, che allora aveva voce d' essere in Roma il primo tra gli Epicurei, e Q. Lucilio Balbo, stoico da paragonarsi ai più prestanti fra i Greci, cominciarono questi a disputare, lui presente, della natura degli Dei, spartendo tutta la materia in tre punti principali; vale a dire: se vi fossero Dei, quale fosse la natura loro, e quale intervento avessero nelle cose del mondo e degli uomini. La qual spartizione è conservata in appresso sì nell' esposizione delle dottrine di Vellejo e di Balbo, come nelle risposte di Cotta, che replicando ogni volta a ciascuno di loro, li confuta entrambi.

Il dialogo sulla natura degli Dei, che è dei più importanti fra i libri speculativi del nostro autore, si riduce in sostanza a una esposizione viva ed eloquentissima delle incompiutezze dei sistemi sofistici, contraddicenti alla coscienza e al suo naturale riconoscimento, e si vede quivi come gli errori più perniciosi sul concetto di causalità prima che è fonte a noi del concetto di Dio, accumulati da secoli, corrompevano allora le speculazioni gentili. Il panteista, immedesimando Dio colle creature, pervertiva l' idea della sua natura infinita e assoluta, introducendo nell' ente senza difetti il maggior de' difetti, la negazione dell' infinito e dell' assoluto; il dualista che svolge l'unità primordiale del panteismo, segregando il Creatore dalle cose create e indiando la natura, si perdeva nella contradizione immortale di due infiniti coeterni, onde moltiplicando Dio, l' annientava; il materialista e l' idealista l'uno affogato nel senso, l' altro confinato nella fredda solitudine dell' idea, o si vedevano dileguare il concetto di Dio

tra i fenomeni della materia, o lo perdevano di vista nelle indefinite astrazioni; ma l' uno e l' altro riuscivano a negarlo, perchè sempre si nega per necessità di sofisma l'evidenza non affermata per difetto di logica. Ora egli è appunto questa legge inesorabile dell' errore che Cicerone volle rappresentare mettendo alle prese l' Epicureo con lo stoico, e sottoponendoli entrambi al sindacato della Nuova Accademia. E invero quell' ardita e sconsigliata filosofia d' Epicuro che riesce sì lusinghiera vestita dello splendore di Lucrezio, si mostra in tutta la sua nudità nel discorso di Vellejo (Lib. I, dal C. VIII al XXI). Poneva egli come certo che gli Dei sono, perchè la natura avea impressa negli animi di tutti la loro anticipata notizia (πρόληψιν), e ne accennava vagamente l' essere e la figura, facendoli eterni e perfettissimi e conformati a similitudine umana, ma non da materia corporea e sensibile, bensì da un fortuito accozzo d' immagini simili rinnovantisi all' infinito (*imaginibus similitudine et transitione perceptis*); gli Dei così costituiti dipingeva beati, e non curanti nè di sè stessi, nè delle cose pertinenti agli umani. Ora è chiaro che le conseguenze d' una siffatta dottrina eran ridurre la natura di Dio ad un puro concetto della mente, ad un' immagine d' inerzia non conciliabile coll' ordine e col moto d' ogni cosa creata. Ma a più alto concetto di Dio si levava lo stoico Lucilio. Gli Stoici che, come vedemmo nella prima parte, ammettevano contenuta nell' indeterminatezza primordiale della materia passiva, oscura, divisibile, capace all' infinito di forme un' intima energia che traendola all' atto ne costituiva la vita dell' universo, concepivano Dio in questa vita, e movevano per affermarlo esistente dall' universale consenso, dai prodigj, dall'armonia delle cose, e dalla eccellenza dello spirito umano. Sostenuta da questi argomenti la prova fisica della provvidenza di Dio che va dal C. XXXIII al LXVII del libro secondo, è uno dei più mirabili tratti dell' eloquenza romana.

Giunti a questo punto, se esaminiamo la polemica della Nuova Accademia contro le dottrine d' Epicuro e di Cri-

sippo (I, dal cap. 21 al 43, e tutto il libro terzo), ci si presenta la questione, a lungo agitata nelle scuole, qual sia in questo libro il vero pensiero di Tullio su Dio, e se il dubbio accademico si manifesti in lui sotto la persona di Aurelio Cotta. I critici più antichi lo affermarono risolutamente, alcuni più recenti come lo Scholten, il Kuehner e il Ritter, con qualche riserbo. Ma sì gli uni che gli altri si avvicinarono al vero senza comprenderlo a pieno; perchè essi ponevansi ad esaminare quel libro preoccupati dal concetto che Cicerone conforme a ciò che dice in varj de' suoi proemj, e nel proemio del *De natura Deorum* (11), partecipasse quivi del tutto il dubbio fondamentale e sistematico, il dubbio di Carneade sulle verità principali; laddove bisognava invece considerare come il quesito proposto risguardasse intimamente il complesso delle dottrine, nè quindi potesse essere risolto badando a qualche frase staccata, ma solo serbando nell' esame la rigorosa armonia delle parti col tutto. Alla qual cosa, se non m' inganno, noi ci aprimmo la strada sin da principio, quando distinguemmo nell' oratore latino due parti, e quasi due forme dell' indagine scienziale; per l' una, che chiamerei *intrinseca* e *dommatica*, egli si ravvicinava ai principj socratici, e ammetteva i fondamenti del vero nei fatti della coscienza; per l' altra *estrinseca* e *negativa*, che era il dubbio della Nuova Accademia, moderatamente partecipato da lui, egli confutava i sistemi contemporanei con dedurre da più negazioni particolari una compiuta affermazione del vero. Assumendo egli in tal guisa le dottrine d'Arcesilao, più come istrumento metodico e inquisitivo, che come sostanza delle proprie opinioni, ed anzi, quel che è maggiormente notevole, rifiutando il dubbio fondamentale sulla validità della scienza, stabilito da Arcesilao e da Carneade, doveva avvenire (si consideri bene) che il fondamento delle teoriche tulliane contraddicesse più volte a quella sua apparenza di dubbio, talchè vi fossero in lui quasi due persone distinte, l' una delle quali negava, l' altra implicitamente e decisamente affermava. Ora si avverta un poco come questa contradizione, non

però sostanziale, apparisca, più che altrove, evidente nell'opera che noi esaminiamo; e come, introducendosi ivi da un lato Cicerone che assiste al dialogo senza prendervi parte, e dall'altro Cotta che vi sostiene la parte di confutatore col metodo della Nuova Accademia, è dato occasione alla critica di verificare con bastante certezza le sue opinioni, raffrontando insieme la persona del pontefice con quella dello scrittore. A persuadersi di ciò basterebbe considerare qualmente, se Cicerone intendeva celarsi sotto la persona di Cotta, era inutile allora che introducesse sè stesso; ma egli si dipinse là in mezzo a que' disputanti, chiuso in un silenzio veramente sublime, per rappresentare in sè l'immagine viva del sapiente, che, sebbene certo per natura di veri infiniti, tuttavia procede cauto e riguardoso all'acquisto della certezza scienziale. Noi affermiamo sin d'ora che Cicerone possedeva da natura la certezza del *teorema* che prendeva a chiarire, perchè egli stesso, alludendo a ciò nel proemio *dove discorre in persona propria*, ci dice che le discordie dei dotti intorno a materie importanti sono occasione potente di scetticismo *anche a coloro che han fiducia in qualche cosa di certo* (I. 14); e perchè i due primi capitoli del libro primo sono un testimonio irrepugnabile del come il filosofo latino ponesse l'esistenza di Dio e la sua providenza sui fondamenti della certezza morale (I. Cap. II, 1, 2, 3, 4, 5). Il dubbio di Cicerone nel libro *De natura Deorum* era dunque semplicemente verificativo delle ragioni già possedute, e avea per fine sostituire alla certezza naturale la certezza scientifica.

Ma d'altra parte chi guardi le dottrine della Nuova Accademia, quali ci sono rappresentate nella persona di Cotta, che le conduce alle ultime conseguenze, si accorge tosto che la loro indole *negativa* non era già apparente e *metodica*, ma procedeva dall'intima essenza dell'idealismo d'Arcesilao, il quale dubitando *d'una reale corrispondenza tra l'essere delle cose e le potenze conoscitive*, dovea dubitare pur anco della *certezza naturale* e del *senso comune*, testimone per lui d'un'ingannatrice

evidenza. Questa è la ragione per cui Cotta nelle sue risposte moveva dal negare agli Epicurei ed agli Stoici *la nozione preconcetta* di Dio, attestata dal senso comune. (I, 21, 23. III, 3, 7.) Ora si avverta come la Nuova Accademia non affermando un proprio e fermo fondamento di vero negli umani giudizj, e solo una talquale verosimiglianza eguale per tutti, mancava di principj certi e positivi da costituirvi la scienza, e conseguentemente anche di un criterio sicuro a cui ragguagliare la critica de' sistemi contrarj. Questi sistemi, conforme alle opinioni della Nuova Accademia, non erano quindi alcunchè di vero o di falso secondochè si avvicinavano o si dilungavano dai principj irrepugnabili della scienza; contenevano tutti, sebbene in gradi differenti, la verosimiglianza concessa all' umano intelletto, e solo quando il legame logico, che intercede di necessità tra le conseguenze e i principj, non era strettamente serbato, allora soltanto si dava in essi l' errore. Un tal criterio, sostanzialmente *negativo* e *relativo*, abbisognava (si dirà) di un criterio *positivo* e *assoluto* desunto dall' evidenza de' principj supremi, su cui posa incardinata la necessità logica d' ogni sistema; ma la Nuova Accademia non vi badava, e ragguagliando ciascuna filosofia colle premesse del proprio sistema, tentava coglierla in evidente contradizione. (Nelle opere di Cicerone *passim.*)

Un sì manifesto contrasto tra il dubbio *verificativo* e *scientifico* del nostro Autore, e il dubbio *scettico* della Nuova Accademia apparisce in ogni passo de' suoi libri, in cui egli introduce la persona di qualche Accademico che confuta gli opposti sistemi; apparisce poi più evidente che mai nella conclusione del *De Natura Deorum*, dove Tullio, uditi i filosofi disputanti, termina dicendo: la disputazione di Cotta (*Accademico*) sembrò a Vellejo (*Epicureo*) più *vera;* a me l' altra di Balbo (*Stoico*) più *verisimile;* il che è quanto dire che la Nuova Accademia dubitando di Dio si avvicinava agli Epicurei, mentr' egli, certo di questo vero, si allontanava dagli uni e dagli altri accettando in parte le dottrine del Portico. E che di me-

glio poteva egli fare in mezzo al turbinío de'sistemi? Estinte quasi del tutto le sacre tradizioni, il consentimento popolare offuscato dai vizj, da un lato, imbestiati nella materia negavano gli Epicurei la spiritualità del concetto di Dio, e la sua provvidenza, dall' altro negavano gli Accademici la efficacia del senso comune nell' affermare Dio, e sottili argomentatori lo contrapponevano al male; ai primi Tullio opponeva nel proemio citato la dignità dell' umana mente, il bisogno innegabile della religione consentito da tutti; ai secondi, l' efficacia del testimonio universale, gli affetti dell' animo, i supremi principj della ragione e la libertà del volere (*Tusc.*, *de Nat. Deor.*, *De Leg.*, *passim*); del resto egli pendeva verso gli Stoici, e perchè consentivano il consentito da lui, e perchè lo innamorava quel loro sublime concetto della umana eccellenza e dell'armonia delle cose. Come poi egli movesse dalla coscienza morale, osservata al lume d' un criterio scientifico, sarà dimostrato in altra parte di questo discorso col libro delle Leggi, dove l' efficacia esercitata nell' animo nostro dall' idea d' una suprema sanzione gli faceva porre a *proemio* di tutte le istituzioni civili Dio provvidente, e allegarne per prova la natura dell'uomo, solo fra gli animali, in cui sia innata la notizia di Dio, e alberghi un animo immortale originato dal cielo. (*De Leg.*, I, 7, II, 7.) Premesse queste considerazioni, se ne possono dedurre tre cose: 1° Il vero intendimento di Cicerone nello scrivere il *De Natura Deorum fu*, *esporre e confutare i principali sistemi contemporanei*, e a tal fine egli assunse come istrumento *metodico* e *inquisitivo* il dubbio della Nuova Accademia, *senza accettarne lo scetticismo;* 2° Cicerone non rappresentò sè stesso nella persona di Cotta, ma *soltanto la forma estrinseca del metodo proprio;* 3° Il filosofo latino volle significare nelle parole del proemio, e della conclusione, e nel silenzio serbato in tutto il dialogo ch' egli *aveva di Dio un alto concetto, che quel concetto nella sua mente era certo di certezza naturale, ma che in mezzo alle tenebre del Gentilesimo e alla discordia dei dotti, non ardiva determi-*

narlo in ogni sua parte, e sostituirvi una assoluta certezza di scienza. Ora si domanda, perchè non riuscisse a Cicerone definire a sè stesso questo concetto.

3. Dimostra l' Ontologia come l' intelletto dell' uomo investigando le proprietà metafisiche dell' ente in ordine ai concetti universali, distingue l' essenza dall' essere di una cosa; quella come idea generale rappresentante una possibilità di cose indefinita, questo un che d'attuale, di esistente e di determinato in sè stesso. Ora si badi che ciascuna cosa esistente, sebbene offerta all'intendimento dell'uomo dall'intelligibilità universale della sua essenza, in quanto è esistente, vale a dire in quanto è un atto reale dell'essere, cade per via de'sensi sotto l'apprensione delle potenze conoscitive, e come tale è appresa particolare e finita; dall'apprensione poi di molti finiti nella serie degli atti intellettuali la mente dell'uomo, soccorsa dalla riflessione, levasi al concepimento delle cose infinite. Ma il concetto dell'infinito, che è cima della piramide ideale, può essere inteso in diversi significati; l'un significato che ci offre l'entità assoluta, necessaria e in ogni sua parte perfetta; l' altro che ci rappresenta una semplice entità indeterminata, e un mero portato dell'astrazione mentale. Però sebbene un intervallo notevole disgiunga nell'intelletto del filosofo e dell'uomo volgare i tre concetti del finito, dell' infinito e del non definito, merita di essere considerata quella ragione qualunque di rapporto e di similitudine per cui essi possono scambiarsi talvolta. La riflessione naturale aiutata dal lume della scienza e dalla pienezza delle tradizioni divine, avea concepito *ab antico*, indi al termine dell' Era pagana ravvisò con evidenza maggiore nelle dottrine cristiane l' idea dell' infinito assoluto, dell'ente per essenza correlativa necessariamente all' idea del finito, vide in quest'ultimo, naturalmente determinato e imperfetto, come non darsi possibilità d'atto infinito, così neanche necessità d'eterna esistenza, onde dedusse il finito procedere per atto creativo dall' infinito, il temporaneo dall'eterno, il contingente dal necessario. Tale è la teorica cristiana della creazione, fondata sopra una serie logica

di concetti, la cui necessità è confermata a noi tutti fino dai primi anni in una voce interiore che ci parlò sublimi cose di Dio, in un continuo desiderio, che ci travaglia inconsapevoli per tutta la vita in cerca d'una perfezione immortale. Nel procedere che fa la mente a questo apice dei concetti v' ha per altro un pericolo d' arrestarsi per via; chè sebbene il sentimento e l'intuito dell'infinito non possa verificarsi nell'uomo senza una segreta unione dell'intelletto con Dio (qualunque poi sia questa unione, e in qualunque modo s'effettui), e sebbene per l'attinenza di creazione l'atto infinito ed eternale del Creatore costituisca nelle cose finite alcunchè di somigliante a sè stesso, cioè un'indefinita potenzialità d'atti, di forme, di momenti, è però assurdo scambiare quell'attinenza coll'identità, e quella potenzialità indefinita coll'infinito che la pone. Tale assurdo è l'origine del concetto d'indefinito applicato alla causa creatrice. Fingasi ch'io pensi il tempo, lo spazio, o l'indefinita potenza del mio pensiero; allora (e può facilmente avvenire ciò che tutti provammo alla vista di pianure interminate e di mari, o in un facile abbandono della mente a sè stessa), se in quell' arcana presenza di Dio la fantasia prende il di sopra sulla ragione, io mi rappresento quell' ordine d'atti, di durate, di coesistenze come infinitamente continuato, continuato per una perpetua remozione di limiti che, a dir così, sono e non sono ad un tempo; e quell'abbaglio di fantasia si muta in un concetto reale, ed io penso l'infinito, l'eterno, l'immenso di Dio sotto l'immagine d'indefinito. Così nacque il panteismo in Asia, in Italia ed in Grecia; e così pensano l'assoluto i panteisti Alemanni, e l'Hegel segnatamente.

Veduta la differenza d'origine dei tre concetti di finito, d'infinito e d'indefinito, si domanda ora quanto all'essere loro quale d'essi sia negativo. Per fermo l'infinito, se ne togli il materiale significato della parola, evidentemente nel suo concetto non ha nulla di negativo, desso che non ha limiti ond'è costituita negli enti la negazione dell'essere; non limiti di contingenza, perchè necessario, non

limiti di tempo, perchè eterno, non limiti di modi e di mutazioni, perchè assoluta sostanza; anzi è infinitamente positivo come causa infinita, e perchè dotato d'efficienza assoluta pone dal nulla l'effetto, e perchè ne rappresenta in sè in modo sopraeminente e immensurabile le perfezioni finite. Il finito poi da un lato è negativo nella sua essenza ideale, come rappresentante all'intelletto un che fornito di limiti, dall'altro lato è positivo nel suo essere come atto sussistente e determinato; l'indefinito che è propriamente l' ἄπειρον dei greci, è negativo nell'essenza e nell'essere; nell'essenza come astratta potenzialità del finito, nell'essere come un qualcosa che perennemente diviene, e non è mai; e dico che è negativo in ogni sua parte, perchè se il positivo del finito consiste nell'essere determinato come atto individuo e concreto, l'indefinito che nega quella indeterminatezza, si riduce ad una pretta astrazione mentale e per ultima conseguenza risolvesi in nulla. A chi poi si maravigliasse che il concetto d'indefinito, cima delle astrazioni, si fosse pôrto per tanto tempo e a tante nobili menti in luogo del concetto più naturale assai d'infinito a spiegare la divina entità, io addurrei per ragione lo strano giuoco della fantasia che nelle nature vivamente passionate si mesce alle operazioni delle potenze conoscitive, addurrei l'oscurarsi delle sacre tradizioni onde avviene che nell'animo abbandonato a sè stesso la divina luce dell'intelletto soggiaccia agli adombramenti del senso, e infine, ultima conseguenza di ciò, la superbia dell'uomo che Dio e l'universo volle rassomigliati a sè stesso. Io parlo cose ben chiare a chi abbia sufficiente notizia della Storia della Filosofia, quando dico che la Paganità tutta avanti l'Era volgare, e nell'Era volgare tutti i filosofi più o meno infetti di paganesimo ignorarono il vero concetto dell'infinito applicabile alla natura di Dio; dico il *vero concetto*, e non escludo che anche tra' pagani alcuni, e segnatamente Platone, vi si accostassero in parte; tale è l'evidenza suprema di quella idea all'umano intelletto, e tale il sentimento non repugnabile che la creatura ravvicina al Creatore.

Ma tornando al nostro filosofo, egli, come tutti più o meno gli antichi, come tutti i pagani, rimase molto al di qua dal concetto genuino e legittimo dell'infinito. Contuttociò, sebbene nel *De Natura Deorum* rappresenti del concetto di Dio la parte più *negativa*, tra perchè quivi egli procedeva per metodo d'*eliminazione* confutando i sofisti, e perchè mostrò avvicinarsi all'idea indefinita che ne avevan gli Stoici, è noto alla Storia della Filosofia che nelle sue dottrine s'incontra sovente l'altro concetto più *positivo* degli attributi dell'anima considerati come *correlativi*, o *analogici* agli attributi di Dio. Questa teorica, accennata in fine del *De Natura Deorum*, ritorna negli ultimi capitoli della Repubblica, e nel primo libro dei Tusculani. Argomento di quei capitoli della Repubblica è il sogno di Scipione Affricano imitato dalla Repubblica di Platone, ed è necessario fermarvisi un poco, perchè, sebbene ivi si tratti dell'immortalità come premio delle virtù domestiche e civili, e perciò la materia contenga un intendimento morale, l'essenza di quelle dottrine si riconnette intimamente alla fisica. La ragione poi è chiarissima. Nel fondo di tutti i sistemi gentili, per quanto connessi con sottilissime prove, e animati da un intimo principio di idealità, si annidava pur sempre una ragione di materialismo, procedente dall'idea indefinita ch'essi qual più qual meno s'eran formati dell'infinito, e che originandosi da un ristagno dell'immaginativa nei fenomeni della materia e del senso, ivi la riconduceva pur sempre giù dalle altezze più metafisiche della scienza. I Gentili, e segnatamente gl'Ionj, considerando in tal guisa l'operare delle cause naturali, per quindi dedurne la prima causa dell'universo, tra i fenomeni esterni posero particolare attenzione al moto, e perchè al moto si riducono sostanzialmente tutte le trasformazioni della natura, e perchè al moto s'attribuisce in generale la causa de' fecondamenti terrestri; il moto poi richiede un'intima forza motrice delle sostanze, altrimenti non si spiegherebbe come, data l'inerzia della materia, dall'una sostanza e' si comunichi all'altra; ecco perchè negli antichi panteisti e semipan-

teisti, e nei loro imitatori moderni primeggia il concetto di forza (Büchner, *Forza* e *Materia*); applicate poi questo concetto delle forze particolari all'universalità delle cose, e immaginate un'unica sostanza a cui segua necessariamente un'unica forza, e avrete il panteismo dinamico di Capila, degl'Ionj, del Timeo e degli Stoici. Questo sistema dinamico ritiene nel suo fondo l'impronta del pensiero che lo concepisce. Di fatto, poichè in esso la riflessione procede astraendo per ragionamento induttivo lungo una serie di cause modali dalla più manifesta e determinata ad una occulta e generalissima cui si dà il nome di causa prima, e tra le cause modali, fornite di più intima e manifesta efficacia, l'anima, che ha coscienza viva del proprio essere, è tratta a concepire sè stessa per prima, ne viene che l'ultima causa si pensi ad immagine dell'anima come un alcunchè di uno, origine di fatti molteplici, presente coll'unica attività a ogni parte della materia informata, fonte di vita, di movimento, di senso. Stabilita questa dottrina panteistica, apparisce chiaro quali conseguenze ne proverranno alla dottrina dell'anima. Il filosofo gentile che dal concetto dell'anima è tratto a pensare la causa prima dell'universo, e la natura di Dio che lo informa, discendendo novamente da Dio e dall'universo in sè stesso, immaginerà l'anima d'origine e d'attributi divini (*humanus animus decerptus ex mente divina.* Tusc.), ne spiegherà l'intima efficacia e il modo d'operare delle sue facoltà a somiglianza della natura divina, e finalmente confondendo l'eternità, attributo dell'ente infinito, coll'immortalità che appartiene agli spiriti finiti, farà eterna e immortale l'anima, dicendo con Platone che essa è una causa, origine di moto ad altre, senza origine essa stessa e perciò senza fine (*De Rep.*, lib. VI, cap. XXV; e *Tusc.*, lib. I, XXIII.).

Questa è la sostanza del sistema panteistico (o semipanteistico) esposto dal filosofo nostro negli ultimi capi della *Repubblica*. Ivi descrivendosi in modo stupendo la costituzione dell'universo, si rappresenta la terra circondata dalle nove orbite dei pianeti animati da divine menti,

dei quali l'ultimo che contiene tutti gli altri, è sommo e principe Iddio. Da questi fuochi sempiterni disceso l'animo dell'uomo, è Dio esso pure che governa e muove il corpo come il *Dio principe*, l'universo; sempiterno, immortale, rinchiuso nel corpo come in un carcere, e desideroso della sua dimora celeste, dove restituito dopo la morte in premio delle virtù cittadine godrà eternamente la compagnia degli spiriti immortali. In questo luogo son chiare le reminiscenze di Platone e degli Stoici; ma degli Stoici v'è poco; laonde io non vi riconosco col Ritter un prevalere del concetto stoico di materialità sul concetto della spiritualità divina (*Hist. de la phil. anc.*, tomo IV, pag. 116); perchè, sebbene Cicerone volendo abbellire della fantasia le sue dottrine fisiche ai lettori romani, riproducesse ivi la parte più immaginosa e più sensibile del sistema platonico del Timeo, è noto come quelle immagini nascondono nell'Ateniese una idealità di concetti sublimi, e più m'è argomento che Cicerone in questo luogo si scostò dagli Stoici, il vedere com'ei faccia immortale non soltanto l'anima universale, ma anche le anime particolari, mentre per confessione del dotto Alemanno, « era conforme alle dottrine degli Stoici il ricusare all'anima individuale, come parte dell'anima universale, l'immortalità in senso proprio. » (Ritter, XII, cap. II, pag. 116, *Physique des Stoïciens*. Vedi però nelle *Confessioni* del Mamiani, *Ontologia*, lib. IV, cap. VI, 150, acutamente accennata l'opinione contraria.)

Da queste considerazioni apparisce quanto sia intimamente collegata alla teologia naturale la psicologia del filosofo latino. Se noi volessimo recare per esteso la ragione più generale di questo legame, e spiegare coi filosofi recenti quel modo d'induzione correlativa, onde la mente negando al finito le sue limitazioni, si leva a conoscere l'infinito di Dio, trascenderemmo di troppo i termini della presente questione. Invero la notizia che all'uomo è concessa dell'assoluto divino, procedendo per analogie e rappresentanze il cui contenuto ci è pòrto da elementi sperimentali, dee riuscire di necessità inadeguata all'oggetto;

inadeguata, io dico, perchè l'animo che giunge al concetto di Dio trascendendo infinitamente sè stesso, non può far sì che nelle conseguenze di quella induzione non soprabbondi tuttavia il sensibile e il contingente che si conteneva nelle premesse; e perchè in quella via che dalla natura ci mena al divino, noi siamo ancora molto di qua dal termine che dovremmo varcare, sebbene pur di qua piova su noi la luce incommutabile dell' infinito riflessa dall' universo a quel modo istesso che il sole, non ancora spuntato sull'orizzonte, si rifrange scintillando nel mare.

È questa la vera causa per cui Cicerone, comecchè s' avanzasse d' assai soccorso dall' indole sublime, e dall' universalità dell' ingegno latino, non giunse però (e lo vedemmo) al concetto ben determinato dell' infinito; ma è vero altresì che uno fra gli studj più belli della Storia della Filosofia si è il cercare nei suoi libri popolari e speculativi come il concetto di Dio, correlativo a quello dell' anima, si va grado a grado perfezionando nelle opere fisiche, finchè perviene alla sua pienezza nelle dottrine morali. Un primo passo di questa ardita speculazione noi lo vedemmo nel *De Natura Deorum*, libro essenzialmente istorico e disputativo, in cui Cicerone, avvolto nella discordia delle sètte, e inteso a paragonarle tra loro e a combatterle con ogni argomento, non sa affermar che ben poco, e si restringe all' esame delle altrui opinioni; tien dietro a questo nell' ordine de' suoi pensieri il *Sogno di Scipione*, dove il concetto di Dio si determina meglio, e apparisce anche più chiara la tendenza alle dottrine platoniche; ma quelle dottrine sono trattate ampiamente nel primo libro delle Tusculane, testimonio del suo metodo che desume i principj dell' osservazione intima della coscienza, e si sforza, trascendendo il creato, di profondarsi nell' essenza di Dio. In quei capitoli si tratta dell' immortalità, secondo il metodo della Nuova Accademia; cioè vuol provarsi (giusta l' intendimento *metodico* del libro) come ammessa o non ammessa la indistruttibilità dell' anima umana, segua in ogni modo che la morte non è da temersi; l' immortalità poi si dimostra movendo dalla tra-

dizione degli antichi, tradizione efficace *quod propius aberant ab ortu et divina progenie*, dal consenso universale che è *legge di natura*, manifesto nelle consuetudini, nelle leggi, nelle cerimonie, negl' istituti, e dal sentimento naturale, onde alberga nelle menti degli uomini, e segnatamente dei grandi, il desiderio della gloria che Cicerone chiama con bella immagine un augurio de' secoli futuri. Sostenuto da tali prove la cui efficacia deriva dal fondo del pensiero platonico, egli per ispiegare la condizione dell' anima dopo la morte, ricorreva a determinarne la natura, e contro gli Stoici che le aveano concesso un' immortalità temporanea, affermava con ragione essere più difficile assai pensare l' anima racchiusa nel corpo, che immaginarla libera da ogni materia, e tornata ad abitare nel cielo ond' ella è discesa. (I. XXII.) In queste parole si accenna la *spiritualità* che prevale tra gli attributi dell' anima; sennonchè il nostro filosofo, che avea penetrato nel Cap. XXII il vero senso scientifico della parola, dicendo: ciò che è spirituale, sebbene non percepibile al senso, andar soggetto per altro all' apprensione del conoscimento, venuto poi a determinarlo, rimase un po' titubante; onde, sebbene tra i cinque elementi, che secondo Aristotele costituivano la sostanza terrestre, scegliesse il quinto *non nominato*, più che *non inteso* a costituirne l' essenza, e rifiutasse le grossolane fantasie d' Aristoxeno, di Democrito e d' Epicuro, quando se la immaginò separata dal corpo, ne compose una dottrina non al tutto spirituale. (XVII, XVIII, XIX, XX, XXI.) Concedansi queste incertezze, da cui non andò assoluto neanche Platone, al bujo sempre crescente delle speculazioni gentili. Ma da modesti principj si leva il filosofo latino alla sublimità della scienza. Egli è tanto inclinato con Platone ad affermare l' anima come una natura perfetta e immune da ogni contagio colla materia, che la vuol rinchiusa nel corpo come in un carcere (XX, XXII); colle dottrine della filosofia moderna ne inferisce la semplicità dal sentimento unico ch' ella ha del molteplice; riproduce, come nella *Repubblica*, il noto argo-

mento platonico tolto dall' eternità de' principj motori (XXIII), e chiama plebei quei filosofi (*gli Epicurei*) che non ne consentivano l'efficacia; espone anche l'altro che all'anima attribuisce l'immortalità per l'intuizione degli eterni esemplari (XXIV.). Che dunque inferiva da queste prove? Egli stante la incertezza de' filosofi contemporanei, non si perdeva a determinare in che proprio consistesse l'essenza dell' anima, o dove la sua sede nel corpo; attenendosi al concetto di causa, rivendicava al ragionamento induttivo sui fatti interiori la sua validità di contro all' induzione delle scienze sperimentali; e si volgeva agli empirici materialisti, maravigliandosi come negassero poter concepire l'essenza dell'anima separata dal corpo, essi che *pur tanto poco conoscevano dell' intimo operare della materia;* argomento valevole anch' oggi a smascherare i pretesi nemici della Metafisica, se la reverenza alla necessità logica de' principj fosse mantenuta nel fatto, come è predicata a parole, da quanti amano chiamarsi seguaci delle discipline speculative. (*Tusc.*, I. XXII, XXV, XVIII, XIX; *C. f. Cato M.* 21, 23, *de Am.* 4. *c. p.*)

Meditando i capitoli della Repubblica e delle Tusculane, alcuni del Catone Maggiore e del Lelio, e qualche squarcio delle Orazioni (*Miloniana*, cap. 30, 31), si vede in tutta la psicologia del nostro filosofo, anzi in ogni parte della sua fisica questo ritorno costante dell' induzione correlativa; nè sfugga all' osservazione del critico una nota importante di questa dottrina, e cioè che, sebbene parrebbe a primo aspetto avere Cicerone desunto la certezza scientifica della esistenza e delle perfezioni di Dio dalla contemplazione dell' universo e dell' animo umano, apparisce invece in più luoghi che un sentimento vivo dell'eccellenza di Dio, nutrito dall' indole religiosa, e dalle tradizioni latine, dà lume e certezza al concetto positivo dell'anima. E invero, se egli *mostra* talvolta di dubitare della semplicità e immortalità dell'anima umana, dell'esistenza di Dio e delle sue perfezioni infinite non dubita mai. « L' origine dell' anima umana, egli diceva nel *De consolatione*, non può in alcun modo trovarsi su questa

terra. Non v' ha in essa niente di misto, nè di concreto o di terrestre; niente d' aria, d' acqua o di fuoco. Imperocchè tali sostanze non sono suscettibili di memoria, d' intelligenza o di pensiero, nulla hanno in loro che ritener possa il passato, prevedere il futuro, comprendere il presente; le quali facoltà sono unicamente divine, e non possono in guisa alcuna essere venute nell' uomo, se non discendon da Dio. La natura dell' anima è perciò d' una specie singolarissima, e da queste comuni e cognite nature distinta; talchè, qualunque esso sia, ciò che in noi sente e gusta, vive e si muove, deve essere per necessità celeste e divino, e però eterno. Infatti Dio stesso, che è inteso da noi, non può intendersi in altro modo che come *una mente liberissima e pura, sgombra da ogni concrezione mortale, che vede e move ogni cosa, e sè stessa con sempiterno moto;* di questa sorta e di questa stessa natura è l' anima umana. » (XXVII, 66.) Con queste parole conchiude Cicerone nel primo dei Tusculani la dimostrazione dell' anima e di Dio, dimostrazione mirabile per lucentezza speculativa, e per schietta e dignitosa eleganza; qui lo vedi abbandonato al nobile istinto del genio, e a un' immortale devozione pel bello, levarsi nel mondo degli universali, nella dimora degli spiriti eterni, e indovinare quasi sui vestigj di Platone i fondamenti ove posa la teologia del teismo; salvochè, se il lettore tien dietro al procedere delle prove, e al legame segreto che le connette, s' accorge tosto come per l' abito d' indurre dalle *cause modali* manchi alla sua definizione di Dio la vera trascendenza logica del concetto, sebbene (come vedremo) ve lo ravvicinasse d' assai nel primo delle Leggi la viva coscienza dell' ingegno latino.

La maggior parte di coloro che ci hanno preceduto nella critica di Cicerone, hanno esaminato diligentemente l' indole delle prove a cui s' appoggiava la dottrina dell' immortalità, e alcuni andarono tant' oltre, nonostante le sue continue e ripetute affermazioni, che da certe epistole consolatorie agli amici (la sedicesima e l' ultima del libro V; e la ventunesima del libro VI, *ad Diversos*) de-

dussero ch'egli ne dubitava; ma a queste accuse rispose vittoriosamente il *Gautier de Sibert* nell'Accademia di Francia, e il *Kuehner* più tardi lo confermava. Del resto per ciò che risguarda gli attributi divini, e se Cicerone ammettesse uno o più dèi, e se quest' unico Dio facesse veramente eterno, onnipotente, necessario, immutabile, e qual fosse conforme alla sua dottrina la condizione degli animi separati dal corpo, questione trattata da parecchi critici, io son d'avviso che tutto ciò non possa stabilirsi con assoluta certezza, varie opere del nostro filosofo essendo andate perdute, nè trattando egli espressamente tali materie nelle altre che ci sono rimaste. E nondimeno per chi mediti senza preoccupazione i suoi libri v'è tanto ancora quanto basti a mostrare, come in mezzo a una repubblica corrottissima e ad uomini scelleratissimi l'oratore latino cercasse nel concetto genuino di Dio e dell'immortalità un degno conforto alle sventure civili, e un magnanimo entusiasmo alla sua parola propugnatrice ultima delle libere istituzioni; egli che in uno dei suoi poemi, composto nel bel mezzo della vita politica, avea definito Dio con quella immagine sublime di vera poesia:

« *Principio ætherio flammatus Iuppiter igni*
Vertitur et totum collustrat lumine mundum,
Menteque divina cœlum terrasque petissit:
Quæ penitus sensus hominum vitasque retentat,
Ætheris æterni sæpta atque inclusa cavernis. »
(De suo Consul. l. II, v. *De Divin.*, l. I, c. 11, § 17.)

4. Ora tornando alla dottrina teologica, questo segregare la mente dell'uomo da ogni natura corporea, e sublimarla a una parentela soprannaturale con Dio, il che è già accennato nel sogno di Scipione, dove nel senso platonico la natura materiale del corpo è opposta a quella dell'anima, e la vita nostra è chiamata una morte ci dà occasione a stabilire un punto importante della fisica di M. Tullio, cioè il suo dualismo, o semipanteismo. Di tal dualismo mi pare si possano arrecare due cause; l'una co-

mune alla legge con cui si svolgono i sistemi filosofici nella storia, l'altra ristretta particolarmente all'ingegno di Cicerone. Quanto alla prima causa, se ricordiamo il già detto intorno al modo con cui l'uomo partendo da sè stesso concepisce nell'indefinito del suo pensiero l'indefinito di Dio, e l'anima lungo la serie delle cause modali da sè, prima causa più manifesta e più vicina a sè stessa, immagina la divina causalità, intenderemo come fra le contradizioni del panteismo quella che subito si porgeva più chiara alla riflessione esaminatrice, fosse la medesimezza dell'anima e di Dio infiniti colla materia finita, passibile, imperfetta e dal rifiuto di questa contradizione uscisse il dualismo di Dio e della materia, dell'anima e del corpo, dell'intelletto e del senso. Tal dualismo desunto da Platone, benchè in fondo contradittorio esso pure, indica un vivo sentimento dell'eccellenza di Dio e dell'essere umano, e mi piace riconoscerlo come proprio degli uomini sommi; laonde è ben naturale vi dovesse aderire Cicerone, non tanto perchè innamorato degli esempj delle scuole socratiche la cui efficacia informava vivamente le dottrine romane, quanto perchè poco amante della incertezza delle scienze sperimentali, e testimone egli a sè stesso dell'altezza dell'umano ingegno, la cui onnipotenza tante volte gli apparve ne' combattimenti immortali della tribuna. (Vedi più luoghi negli Ufficj e segnat. L. III, c. XLIV, ed opere pass.) E poi se quel dualismo soddisfaceva da un lato le aspirazioni dei più grandi intelletti, e metteva la notizia di Dio al sicuro da ogni condizione del finito, d'altro lato il concetto astratto che dava di quello la scuola socratica faceva nascere il dubbio sul come spiegarne le relazioni, pur necessarie, coll'universo dei corpi. Tal dubbio implicava il solito quesito sul come conciliare l'*ente* col *non-ente*, il finito coll'infinito, il relativo coll'assoluto, la perenne mutabilità de' moti fenomenali colla quiete immutabile dell'essenza prima, quesito continuamente proposto dalla Gentilità, nè mai risoluto, perchè mancava a sciogliere il nodo il vero concetto d'attinenza creatrice. (Vedi Platone, *Sofista.*) Quindi la mente de' saggj ondeggiava di continuo da

un termine all' altro di quella contradizione immortale. Enrico Ritter, più volte citato, esaminando il sentire del filosofo latino intorno a siffatto quesito, e rappresentando con vivi colori quell' opposizione ch' ei pose tra la natura e il divino, non ne conobbe forse la causa più vera; la quale gli sarebbe apparsa evidente se in luogo di volgersi soltanto all' indole dello scrittore, l' avesse cercata in questa contradizione che affaticava da più secoli la filosofia pagana. Ma il Ritter s' appose anche in parte, poichè quel vivo intuito delle perfezioni divine ed umane, e della differenza tra la materia e lo spirito che prima avea salvato Cicerone dalla dottrina d' un' unica sostanza, ora lo teneva sospeso nelle contradizioni del dualismo, massima delle quali era il contrasto tra la libertà divina ed umana e le leggi fatali della natura che spegneva ogni fede nella provvidenza, nel libero arbitrio e nella religione degli avi.

Come il nostro filosofo mantenendo il dualismo intendesse di conciliare l' efficacia della prima cagione nelle cagioni seconde col moto necessario dell' universo, come spiegasse quell' atto misterioso di causalità con cui l' infinito si congiunge al finito, e lo comprende e lo sostiene senza identificarsi con esso, e, mentre faceva con Platone emanato da Dio l' intelletto, rivendicasse all'altra parte dell'uomo, identica colla natura sensibile, l' autonomia de' proprj atti, e l' imputazione morale, è quesito di non poca difficoltà, sì perchè la sua dottrina fisica del dualismo non è abbastanza accertata, e perchè d' altra parte ne' libri che esaminiamo al presente, ma più ne' morali, s' incontrano affermazioni decise e ben ragionate sulla provvidenza di Dio e la libertà dell'essere umano. (*De Leg.*, 11, 7; I, 8, *Fin.*, IV, 5; V, 11; *Tusc.*, I, 49, 25; *N. D.*, I, 2; *Catil.*, I, 5; *pro Marcello*, III; *ad Att.*, I, 16; *ad Div.*, V, 16.) Certo s'egli non fosse nato nell'ultima età dell' era pagana, e avesse accolta quella teorica della creazione *ex nihilo*, chiamata giustamente da Terenzio Mamiani una delle *maggiori conquiste ottenute dalla speculativa dei nuovi tempi sulle età trapassate*, (*Conf.*, lib. IV, 108) avrebbe tratto dalla

notizia di Dio creatore un concetto chiaro delle sue relazioni col mondo, e i due ordini naturale e soprannaturale gli sarebbero apparsi intrecciati fra loro per quel legame di causa che congiunge la teologia colla scienza del mondo. Ma Cicerone, come tutti i gentili, rifiutava la dottrina della creazione, sebbene proposta alla mente dei filosofi e delle plebi forse dalla memoria d'antiche tradizioni, il che mostra un frammento del libro terzo *De Natura Deorum*, conservatoci da Lattanzio nel libro secondo, c. 8 delle *Istituzioni divine.* Esclusa la teorica del congiungimento tra l'infinito e il finito per attinenza creativa, non rimanevano, come vedemmo, che due sole vie; o l'unità consustanziale di Dio e dell'universo, o l'assoluta separazione di questo da quello, del molteplice dall'uno, dell' assoluto dal relativo. Ma la dottrina de' panteisti menata alle sue ultime conseguenze, oltre all'incorrere in quella lunga serie di paradossi e di antinomie che in parte accennammo, e la cui dimostrazione ha esercitato per tanto tempo l'ingegno de' filosofi d'ogni parte d'Europa, repugnava secondo Cicerone all' indole pratica e positiva del politico e del cittadino; laonde egli la combattè acutamente colle armi della Nuova Accademia nel quesito proposto dagli Stoici sulla divinazione o previsione del futuro. Secondo questa dottrina che usciva dalle premesse della fisica di Zenone, l' uomo poteva prevedere il futuro dai segni delle cose animate od inanimate, essendochè l' universo fosse collegato *ab eterno* da un ordine necessario di cause efficienti; ordine necessario nell'uomo, che era una particella o determinazione dell'anima universale; necessario nella natura, dove ogni fatto è governato da leggi, e racchiude in sè la ragione de' fatti consecutivi; necessario in Dio stesso che, immutabile per sè, si trasforma ne' fenomeni della natura come in uno svolgimento fatale della propria esistenza.

Questa dottrina che si finge esposta dal fratello di Cicerone nel primo *De divinatione*, è poi confutata dall'autore nel libro secondo; e quel dialogo è di somma importanza nella storia delle credenze umane, perchè trat-

tando la gran questione del soprannaturale agitata ai tempi di Tullio, riproduce nel calore della controversia quello stato penoso degli animi, sospesi nell'incertezza dei più nobili veri, e in un'età in cui la rovina del politeismo già preparava il rinnovamento cristiano.

La conciliazione tra l'ordine necessario del mondo e l'autonomia dell'essere umano è accennata nell'operetta *de Fato*. Questo libro, o meglio questo frammento, dove si espone un dialogo avuto dall'Autore presso Pozzuoli con Aulo Irzio, console designato, nel 710 di Roma, fu scritto, insieme coi due libri della Divinazione, a supplemento dell'altra opera *de Natura Deorum* per sostenere la libertà dell'arbitrio contro il concatenamento fatale delle cause, e temperare le ultime illazioni de' panteisti e de' dualisti contemporanei. Il metodo dell'osservazione, applicato nei soli termini della natura sensibile, menava allora (come oggi) alcuni filosofi sperimentali ad accettare la dottrina del Fato (detto dagli Stoici εἱμαρμένη), inteso come un ordine e una serie di forze, manifestanti la natura di cause, e che s'intrecciano fra loro d'effetto in effetto per leggi costanti d'antecedenza e di conseguenza. Ora è chiaro che da questa dottrina condotta alle ultime conseguenze, usciva alterato l'ordine universale, e il concetto di necessità che lo sovraneggia. Era alterato dal panteismo, dove verificandosi l'identità de' due ordini soprannaturale e naturale, ogni atto fisico ed umano si riduceva a un determinarsi necessario della causa divina; era alterato dal dualismo che opponendo Dio alla natura, e immaginando quest'ultima come sospinta da un ordine fatale di cause intrinseche ad essa, non poteva spiegare in eterno come in quest'ordine naturale si dessero fatti liberamente operati. Ma Cicerone si schermiva da questi errori ricorrendo alla osservazione interna, e al concetto di causa. — Che cos'è la libera volontà? — Una libera causa; la causalità poi non dee intendersi costituita dalla pura e semplice successione de' fatti, ma dalla successione loro unita coll'efficienza degli uni sugli altri. Or dunque (riprendeva il filosofo romano contro Crisippo), argomentano bene gli

Stoici dicendo che nell' ordine prestabilito della natura tutto si opera per cause antecedenti ed esterne, ma non hanno ragione se vogliono turbata questa legge della natura dall'operare dell'arbitrio; « poichè quando diciamo di volere o non volere qualche cosa senza una causa, facciamo uso non buono di una consuetudine del linguaggio comune, intendendo dire, *senza causa esterna ed antecedente,* ma non senza una causa qualunque; di fatti il moto volontario degli animi ha tale natura che è in nostro potere e ci ubbidisce, non però senza causa; chè la causa di tutto ciò è la sua stessa natura (XI). » Non ci è permesso riferire qual fosse in ogni parte la dottrina di Tullio sulla libertà del volere, perchè il libro *De Fato* racchiude importanti lacune; ma apparisce però da più luoghi ch'egli la fondava sulla certezza dell' imputabilità degli atti umani, e per tal via si apriva il passaggio dalle opere fisiche alle morali, nel modo che appositamente e con ordine verrà dimostrato nel capitolo quarto.

Concludendo, alle dottrine sin qui esaminate si restringe le serie delle opere fisiche di Cicerone. Nelle quali vuolsi considerare com' egli avviluppato in una moltitudine di sistemi contradittorj e negativi, e costretto ad esercitare l' esame della riflessione sopra una materia scientifica ingombra nelle parti più sostanziali dalle tenebre del sofisma, distinse le verità disputabili dai teoremi della scienza, sceverò con critica coscienziosa il buono ed il certo delle filosofie contemporanee ponendo l'una a riscontro dell' altra, e temperandole ne' loro eccessi. Per tal modo le principali verità mantenendosi intatte, soccorrevano il pensiero a ricostituire l'Ontologia nei principj della scienza cristiana; e questo è davvero un merito insigne e innegabile della fisica ciceroniana, come altri notati da noi sono la sua temperanza verso le affermazioni eccessive degli sperimentali, il concetto di Dio, ravvicinato alla dottrina di Socrate, e sciolto, per quanto era possibile allora, dalle condizioni e limitazioni dell'uomo, la natura spirituale dell' anima, la sua libertà dimostrate in tempi di abbattimento morale e di costumi nefandi. Su

questi principj fondava l'oratore latino la sua fede religiosa; chè se (come nota bene il Vannucci) « nella Divinazione ed altrove, allontanandosi dalle forme timide della Nuova Accademia,........ con argomentazione più forte che in ogni altro scritto combattè da arditissimo novatore le credenze usate già come istrumenti oratorj e politici, e mostrò il vano e il ridicolo dell'arte divinatoria, e dei prodigj, e delle imposture sacerdotali; » Senatore e console di Roma, egli voleva una fede ritemprata alle sorgenti incorruttibili della morale, e che diventasse vero fondamento alla ricostituzione civile della sua patria.

III.

1. Se la scienza, come affermammo più volte, è un portato delle naturali notizie; se, ritenendo essa nel suo svolgimento la natura del principio che la informava, la unità dell'oggetto scientifico, riconosciuta dalla riflessione, si fonda in un primitivo ordine di veri presenti tutti all'armonia della coscienza, che costituisce il soggetto scientifico; nessuno può dubitare che i principj della teorica del conoscere, o della Logica non si colleghino intimamente con quelli della teorica dell'essere, coi principj dell'Ontologia. Il fondamento di questo legame, che, anteriore al fatto della scienza, si riproduce tal quale nella scienza stessa, ha la sua ragione nell'idea della personalità umana, da cui, come da unico fonte, rampolla la triplice attività dell'esistere, del conoscere, dell'operare; l'ha nella stessa natura del vero che unico in sè, se lo esamini sotto duplice aspetto, è prima essere nelle cose, e poi si fa vero contemplato nell'intelletto. La medesimezza delle due parti suddette della filosofia apparisce per modo indiretto nella continua attinenza che stringe fra loro le questioni più importanti della logica e dell'ontologia dai più remoti principj della nostra scienza fino ai tempi a noi più vicini. È un fatto omai noto nella storia della filosofia come il quesito fondamentale della

logica: qual sia la relazione che corre tra l'ideale e il reale, quale la corrispondenza tra le leggi del pensiero e quelle della natura, e se dandosi passaggio dall'intelligente all'inteso, se ne costituisca la possibilità della scienza, quesito contenuto *ab antico* nella materia delle speculazioni pagane, ricevesse la sua vera espressione scientifica dalle dottrine critiche della Riforma. È altresì noto ai dì nostri come dalla posizione deliberata di tal quesito si diramarono due scuole; il Criticismo francese e alemanno, e il Criticismo cristiano, che cominciato dai Dottori e dalla buona Scolastica ne' tempi di mezzo, segue a fiorire segnatamente in Italia ai dì nostri. Ambedue queste scuole, diverse sostanzialmente nei principj ontologici del sistema, dissentono pure nella logica. La prima desumendo le sue dottrine dal panteismo e dualismo antico, resuscitato più tardi da un ritorno della civiltà cristiana ai dommi del Gentilesimo, disconobbe l'attinenza manifestatrice che per legge di natura intercede tra il pensiero e le cose, tra il soggetto e l'oggetto, e quell'attinenza o denaturò in identità colle dottrine d'un'unica sostanza, o ridusse a separazione ammettendo col Cartesio un'intima differenza tra le qualità dell'esteso e le qualità del pensiero, d'onde il sistema delle *cause occasionali* del Malebranche, quello dell'*armonia prestabilita* del Leibnitz e lo scetticismo del Bayle e del Kant. La seconda scuola movendo dal principio che la libertà del pensiero scientifico soggiace per legge di natura alla condizione di non potere alterare l'ordine necessario degli enti fra loro, trovava con sublime e trascendente concetto il legame dell'idealità col reale e nell'intima essenza dell'atto creativo di Dio, che pose primitivamente una coordinazione d'atti fra l'essere delle cose e gl'intelletti creati; e in Dio stesso nella cui natura infinita e impartibile s'immedesima l'idealità colla realtà, la realtà dell'essenza coll'eterne idee rappresentative e causative degli enti creati. Or che si deduce da ciò? Che se il principio del Criticismo, ond'è ridotto a problema il teorema della conoscenza, ha un intimo riscontro nei fondamenti della dottrina dell'essere, e i si-

stemi che alterarono questa dottrina sono contemporanei ai primordj della filosofia, antichissimo deve essere il fondamento del Criticismo; e ne sono testimonj le più strane teoriche sul modo del conoscimento procedenti dalla fisica de' sistemi d' India, d' Italia, di Grecia, come, ad esempio, gli atomi di Capila, gl' idoletti di Democrito, le immagini fluenti d' Epicuro e di Lucrezio.

Ma qui cade per altro una considerazione importante. Il panteismo e il dualismo, sebbene alterassero dai fondamenti la dottrina della conoscenza o distruggendo la relazione ond' è manifestativo il pensiero, o affermando un' incomunicabilità primordiale tra il senso e la materia, principio di corruzione e d' ignoranza, e lo spirito eterno emanato da Dio, non negavano per anco esplicitamente nè l' un termine nè l' altro dell' attinenza conoscitiva; e quando in un sistema, sia pur guasta e corrotta, sia pure implicitamente negata, si conserva nell' intimo significato delle dottrine la piena comprensione del soggetto su cui cade la scienza, qualunque disputa intorno ai principali problemi si offre sempre con probabilità di scioglimento alla riflessione esaminatrice. Quella probabilità cessa quando sensismo, materialismo e idealismo, negando due parti sostanziali del soggetto, l' intelletto e l' idea manifestante, causa e mezzo del conoscimento, e la cosa manifestata, termine della cognizione, si chiudono la via ad affermare intera la notizia dell' essere umano, denaturano il legame che intercede tra l' ideale e il reale, e rendono impossibile la psicologia, ingannatrice la logica. Un breve accenno di questa legge necessaria che si riscontra nella storia delle controversie filosofiche, l' abbiamo già fatto nella prima parte toccando dei sistemi principali che apparvero in Grecia dal primo scadere della scuola socratica fino ai tempi dell' Arpinate; allora fu osservato da noi come andasse di pari passo coll' oscurarsi sempre maggiore dei veri principali e delle antichissime tradizioni l' impoverire della forma logicale dei sistemi, e come l' ultimo grado di questo scadimento fosse segnato dal sistema d' Epicuro, e dalle dottrine logiche della Nuova Accademia. Ora poi

ci sia permesso venire su questo proposito a maggior particolari, perchè, giunti a questa parte delle opere di Tullio dove conviene esaminare la controversia tra gli Stoici e la Nuova Accademia sulle dottrine del conoscimento, rappresentata da lui nei libri *Accademici*, importa massimamente il notare perchè e come ai tempi del filosofo latino, o poco avanti, il problema fondamentale della logica si fosse ristretto alla percezione sensitiva; e come dal punto diverso e dai confini onde le due parti disputanti consideravano il quesito intorno al conoscere, dipenda il valore delle prove allegate, e il principio supremo che governa la controversia.

2. Venendo dunque al proposito, il sistema d'Epicuro e le dottrine della Nuova Accademia, non che lo scetticismo e l'empirismo finale ci palesano quasi una spossatezza del pensiero greco, che non val più ad abbracciare la totalità del soggetto scientifico con quell'ampiezza di principj e di leggi con cui Platone e Aristotele l'avevano abbracciata; ma un peggioramento importante nella forma scienziale già si notava nel sistema degli Stoici. Considerate un poco la sostanza di quelle dottrine, e vi troverete due principj che danno a tutto il sistema due qualità e due aspetti ben differenti. Il cardine del sistema di Zenone è infatti l'unità primordiale e finale delle cose tutte, la unità della sostanza prima indistinta e indeterminata, che poi si determina e si partisce per l'efficacia del principio attivo e divino svolgendo da un unico germe la dualità de' principj. La sostanza prima, distinta allora in un'anima e in un corpo universali, causa delle anime e dei corpi particolari, costituisce l'essere del mondo che rappresenta la vita di Dio; quella vita diffusa in tutte le cose animate ed inanimate le fa partecipare per un intimo principio di compenetrazione alla natura e all'efficacia di Dio, e l'anima umana, ch'è più vicina a quella sorgente universale, ne ritrae maggiormente, informando e compenetrando il corpo, a somiglianza dell'anima universale, e come quella riducendo a un solo principio motore le facoltà seconde; talchè per gli Stoici dall'unità

dell' essenza prima esce identificato l'intelligibile col reale, il pensiero cogli oggetti, l' intendimento col senso. Considerato in queste generalità il sistema di Zenone abbraccia tutto intero il complesso dei veri palesati dalla coscienza, alterandone la natura col Panteismo. Ma se vieni ad esaminarlo più particolarmente, allora i molti principj contenuti nel seno fecondo della materia prima, e in lei determinati più tardi, Dio e materia, anima e corpo, intelletto e senso, pensiero ed oggetti, scompajono tutti, e si riducono ad un solo; alla natura informe e indeterminata della materia. Allora ti apparirà vizio capitale di quel sistema la riflessione esaminatrice che, sebbene apparentemente voglia svincolarsi dal senso e dalla materia, concependo a mo' degli Ionj dinamici nel seno dei fenomeni naturali un'intima energia infinitamente diversa dalla materia, e cagione di que' moti, non sa dominare la fantasia, e abbandonata al pendío voluttuoso dei tempi, trasporta in quella forza primitiva e in Dio stesso, che la pone in atto, le qualità corporee. Così la dottrina degli Stoici sin dalle sue radici s' infettava di materialismo. Ora è tale il riscontro dei veri principali nella legge necessaria del conoscimento, che, oscurato il concetto di Dio e delle cose, se ne oscura alla mente dell' uomo la nozione di sè stesso Non è dunque a maravigliare se per gli Stoici al materialismo in fisica tenesse dietro il sensismo in psicologia; quindi, già lo accennammo, alterato il vero concetto di potenza conoscitiva, scambiarono i nostri l' occasione dell' atto apprensivo, che ci viene dai sensi, colla causa intima di quello, veramente *causatrice*, che è l' attività dello spirito; quindi, non bene distinto l' operare dei sensi e dell' immaginativa dall' operare dell' intelletto, diedero al complesso dei fantasmi le qualità del pensiero. In questo esame parziale e negativo delle facoltà del soggetto, quale ci offre la psicologia degli Stoici, si nascondeva per fermo una potente causa di scetticismo; chè movendo dal lato indiretto da cui la Stoa considerava il fatto dell' umano conoscimento, e negli angusti confini in cui restringeva la coscienza delle interne operazioni dell' animo, era facile

a sottili ragionatori trovare appiglio per dubitare di qualche cosa o di tutto. Vi si prestava la natura dell' idea, che avendo il proprio essere in un' attinenza manifestatrice, se la consideri identica ai fatti animali, ti doventa un mistero; vi si prestava la natura del senso, inesplicabile, oscuro e sostanzialmente erroneo, se non lo risguardi illuminato dalla luce dell' intelletto; vi si prestava infine la fantasia perenne creatrice del falso, facile a denaturare coi più vivi colori del senso gli ultimi resultati della potenza astrattiva. Così dal sofisma degli Stoici (e sofisma vuol dire sempre difetto) germinava quello della Nuova Accademia. Chè, se fu cattivo abito della riflessione esaminatrice nelle dottrine di Zenone il fare ombra dei fenomeni materiali allo splendore delle idee, e ridurre quasi ciò che v' ha di più vivo nell' umana personalità allo sviluppo meccanico delle funzioni apprensive, fu pessimo nella Nuova Accademia, non già l' opporre il vero all'errore, il compiuto all' imperfetto esame della coscienza, lo che essa non fece; ma profondarsi nelle sole astrazioni, ma restringersi nel pensiero vuoto, fenomenale, apparente, o al più negl' inganni d' un fallace conoscimento. Quindi a una negazione di negazione si riduceva ai tempi di Tullio, o poco innanzi, la polemica tra gli Stoici e la Nuova Accademia. Ed ecco (ciò che ci eravamo proposti a mostrare) perchè dopo i notevoli perfezionamenti che la dialettica avea ricevuto dalle scuole italica ed eleatica, da Platone e dall' Organo aristotelico, la teorica sulle fonti del conoscimento, complessiva di tanti veri, s' era allora ristretta alla disputa sulla percezione sensitiva.

Tal disputa, dipinta con tanta verità di colori da Tullio nei due libri degli *Accademici Primi*, e massime nel secondo (chè il breve frammento rimastoci del primo degli *Accademici Posteriori*, dedicato a Varrone, si riduce ad una semplice esposizione istorica delle principali scuole socratiche), rappresenta in fondo la lotta di tutti i tempi tra il dommatismo inconseguente e lo scetticismo presuntuoso. Quel venire ai cozzi di opinioni eccessivamente affermative con altre assolutamente inquisitive era, come

dei nostri, un portato naturale dei tempi di Tullio, tempi di contradizioni profonde, nei quali, come oggi, da una parte tutto si disfaceva con rabbia sterminatrice, dall'altra con puntigliosa rigidità si sosteneva qualunque lato anche debole e imperfetto del vero, imperfettamente considerato. La superbia e il disprezzo erano le armi con cui si scontravano i combattenti, e l'una e l'altro stavano bene a quelli uomini, eloquenti, come noi, nell' esaltare i principj, e non logici quanto conveniva nel dedurre da quelli legittime conseguenze; altrettanto facili ai propositi generosi, quanto difficili nell' eseguirli; filosofi da accademia, e da piazza; politici predicanti la severità antica nelle mollezze moderne; uomini a cui mancava la lena di levarsi sulle ali del pensiero alle universali armonie della scienza nel vero, nel bello e nel buono, capaci soltanto d'imprigionarsi nelle angustie d'una dialettica ingannatrice opponendo sofisma a sofisma, contradizione a contradizione. Quindi massimo argomento in questo, come in simili casi, del difetto delle due parti che disputavano, era che, se tu esamini l'una e l'altra con animo non preoccupato, e poi non imiti il Cousin, che dall' accozzo fortuito degli errori volle ricomporre il corpo formoso della filosofia, quasi statua da brani dispersi sopra antiche ruine, ma cerchi di compirle ambedue colla pienezza dei veri attestati dalla coscienza naturale, soltanto allora elle t' appariranno perfette, e risoluta la tesi, ti vedrai brillare al pensiero la luce d'un irrepugnabile convincimento. La disputa è finta da Cicerone come avvenuta presso Baule in una villa d'Ortensio, presenti lo stesso Ortensio, Catulo e Lucullo. Gl'interlocutori principali sono Lucullo e Cicerone. Lucullo sostiene le parti d'Antioco (stoico) contro Filone (Accademico); Tullio quelle di Filone contro Antioco. Or qual era il principio da cui moveva, e quali i punti più segnalati in cui si spartiva il ragionamento?

Qui occorre ridurci a memoria un' importante osservazione del Ritter. Il quale nella sua Storia della filosofia antica, tenendo dietro all' indirizzo che la dottrina sulle

fonti del conoscimento avea preso da Aristotele in poi, quando nota la differenza segnalata che correva tra gli Stoici e il filosofo di Stagira, mentre questi moveva sì dalla sensazione, ma senza negare il resultamento dell' attività intellettuale dell' anima, laddove gli Stoici, più vicini in ciò agli Epicurei, cercarono di ravvicinare di più in più il pensiero razionale alla sensazione concependolo solo come una sua conseguenza e trasformazione, aggiunge inoltre che nell'evitare le grandi difficoltà, le quali si opponevano alla dimostrazione di quel loro sensismo, si riassume intera la dottrina degli Stoici intorno al criterio del vero (Ritter, L. XI, 3.). L' osservazione del Ritter è giusta. Di fatti per quella solita opposizione che trovi in ogni filosofo di setta tra le tendenze vive dell' animo e l' indirizzo artefatto della riflessione, si vedevano negli Stoici due disposizioni opposte che imprimevano qualità contraddittorie al loro sistema; da un lato il pendìo dell' età e il decadimento della forma e della materia scientifica li inchinava al sensismo e alla meditazione incompiuta del soggetto su cui cade la scienza; dall' altro la tradizione socratica e la voce non muta del senso comune li chiamava ad abbracciare il complesso dei veri di natura, le facoltà dell' animo e i termini loro, e a rendere possibilmente perfetta la forma scienziale; antitesi d' opposte tendenze che pur si specchia in quell' ondeggiare continuo del loro sistema tra il panteismo ionio e il dualismo socratico. Ora che ne veniva da ciò? Dal lato imperfetto da cui gli Stoici consideravano l' umana coscienza quanto alla dottrina del conoscimento, resultava ch' essi sbagliavano il concetto di potenza, di causa, di relazione, fondamenti primi di tal dottrina; quindi la loro logica si restringeva alla dimostrazione del conoscimento acquistato per via de'sensi, di cui ponevano l'essenza nella rappresentazione vera o *comprensiva* (φαντασία καταληπτική), ch' è un patire dell'anima, a cui risponde da un lato l'operare dell'oggetto sentito, dall' altro l'operare dell' anima stessa che conseguentemente alla sensazione ricevuta assente, giudica e ragiona. Ma qui, giova il ripeterlo, stava la fallacia dell' ar-

gomento; gli Stoici movevano dal nulla, e da quel nulla facevano uscire la pienezza del soggetto e dei principj costituenti la scienza. E veramente io non negherò mai alla buona filosofia che il fatto della percezione sensibile, intesa come attinenza reale tra il sentito e il senziente, mi riporti all' esistenza di due termini de' quali l' uno è causa esterna e occasionale della sensazione, l' altro è causa intima e veramente efficace; non negherò mai che l' illazione di causalità mi mova ad affermare la reale natura dell' ente che opera sugli organi de' sensi, e che il concetto di potenza m' induca a concepire nelle facoltà conoscitive un *qualcosa* che le costituisca operanti, un che di positivo e d' efficace che risponde alla passività negativa del sentimento; ma io nego agli Stoici quel loro metodo di facili illazioni, onde identificata la potenza intellettiva col senso volevano dedurre in virtù di universali principj da una condizione passiva delle facoltà del soggetto l' efficacia dell' intendimento, e dalla sensazione mutabile e fenomenale l' incommutabile necessità della scienza. Ma il fato della logica non s' arrestava; e gli Stoici ristretti in tal modo nelle angustie dei fenomeni sensibili, tanto più quanto levavano lo sguardo alla cima del sapere, rammentando le tradizioni del Sofo ateniese, vedevano l' importanza di ribattere le prove degli avversarj che paragonavano la mutabilità e l' incertezza de' fatti animali colla natura assoluta del vero contenuta negli universali concetti, onde germoglia e si sviluppa la scienza. Quindi proveniva il bisogno vivamente sentito da loro di movere da un fatto e da principj indubitabili ed evidenti (*Acad.*, II, VI, 17); quindi la necessità di mostrare, *primo*, come si possa distinguere la rappresentazione falsa dalla vera; *secondo*, come movendo dal reale della rappresentazione apparisca che la mente stessa che è fonte dei sensi, *e che essa medesima è senso*, abbia una naturale energia per cui tende a ciò che la move al di fuori; *mens ipsa quœ sensuum fons est, atque etiam ipsa sensus est, naturalem vim habeat quam intendit ad ea quibus movetur.* (X, 30.) Da questo concetto, fondamentale nella logica degli Stoici,

il ragionamento d'Antioco si dirama in due capi: della percezione e dell'assenso.

La prima parte cadeva sulla domanda: se la percezione sensibile avesse impressi in sè certi segni della verità dell'oggetto rappresentato; il che negava la Nuova Accademia, affermando che in una percezione, fosse pur vera, non era alcuna certa nota per distinguerla da una falsa; dubitavano dunque che per mezzo dei sensi l'entità della cosa sentita passasse tal quale ella era nell'apprensione del soggetto conoscitore. Posta in tal modo la questione, è chiaro che poichè il mezzo di passaggio del vero conosciuto dalla cosa, occasione del sentimento, alle potenze conoscitive, è il senso ed i suoi organi, conveniva innanzi tutto, a provare la realtà della cognizione, argomentarla dalla veracità naturale dei sensi. Dai quali movendo Lucullo ne afferma chiaro e indubitato il giudizio, nulla valendo, ei dice, gli artificiosi argomenti degli avversarj intorno alle false apparenze delle percezioni; poichè: 1°, dato che i sensi siano sani, col buono uso ch'io ne faccio posso rettificarne i giudizj, posso coll'esercizio e coll'arte aumentarne mirabilmente la forza; 2°, il senso è dimostrato vero ne' suoi giudizj dal successivo lavorìo della mente sulla materia da esso somministrata formandosene i concetti delle qualità e delle specie che son via ai principj più universali, ai quali naturalmente l'intelletto dà fede, e tolti i quali ogni arte, ogni scienza, ogni regola della vita cadrebbe. Tutta la teorica si regge manifestamente sul principio di causa e di relazione. Se io, diceva Antioco, ho sperimentato in me l'effetto della percezione sensibile, questa mi riporta ad una causa per via d'una necessaria attinenza. Ma Filone invece (e in ciò è imitato dagli scettici odierni) ammettendo la possibilità del fenomeno come di un che vuoto, di una mera apparenza senza alcun contenuto, poneva come probabile che la sensazione non ci scoprisse l'entità di veruna cosa. Ma, riprendeva Antioco, primieramente oltre i naturali giudizj e i giudizj scientifici, che nascono e si fanno manifesti in noi per l'occasione de' sensi, dal germe del conoscimento spunta

il fiore dell' appetito istintivo, il quale se voi mi negate avere per suo proprio e natural termine il vero, in quanto è conosciuto appetibile, io sono condotto ad affermare nell' uomo l' assurdo di più facoltà naturali che naturalmente s' ingannano. Poi il falso non può mai essere termine dell' apprensione intellettuale, perchè il conoscimento coglie di sua natura l' essere delle cose, ma il falso è appunto, rispetto al conoscimento, la negazione dell'essere; dunque il falso non può mai cadere sotto il conoscimento. Finalmente, se nulla è vero, sarà almen vero questo che nulla è vero, perchè una scienza, una dottrina qualunque, per essere costituita nella sua natura, ch' è ordine di veri conosciuti, ha bisogno, come di un metodo e di un fine a cui vada e a cui giunga, così di un principio da cui mova indubitabile e certo. Lo stesso ordine di concetti desunto dal principio di potenza e di relazione regge a un di presso la teorica dell' assenso (συγκατάθεσιν).

3. Il ragionamento di Lucullo, compreso dal quinto al ventesimo cap. del secondo libro degli Accademici, e dove l' umano intelletto fa prova di quella forza irresistibile che in mezzo alle contradizioni del sofisma pur lo sospinge ai principj universali del vero, è uno dei più mirabili tratti della filosofia e della eloquenza latina, e chi n' ha seguito con gioja confidente il cammino, se poi si volge ad aspettare la risposta di Cicerone, gli par di vederlo quale si dipinge con vivezza egli stesso « *non minus commotum quam solebat in caussis majoribus.* » Egli per aprirsi la via a dimostrare la sua tesi, non move da una professione di scetticismo assoluto, ma bensì da una critica temperata; e si fonda in special modo sull'argomento con cui Arcesilao avea combattuto Zenone, cioè sull' indiscernibilità delle percezioni vere dalle false, onde avveniva che al sapiente non rimanesse alcun assenso deciso, ma una semplice opinione di verosimiglianza. Comunque sia, s' è domandato da molti: Cicerone non sostiene egli in questo libro le parti dello scetticismo accademico contro le dottrine stoiche della percezione? non si professa più volte ne' proemj delle sue opere seguace della riforma

introdotta da Arcesilao? non scrisse egli i due libri, che voi esaminate, per mostrare ai Romani l'ottimo metodo del filosofare sull' esempio della Nuova Accademia? non han ripetuto e non ripetono ancora a una voce quasi tutti gli storici della filosofia che Tullio, seguace nella sua gioventù dell' Antica Accademia, s' accostò già maturo alla Nuova, a cui lo traeva il suo istinto oratorio, lo scetticismo de' tempi, l' animo incerto in tanta folla di dottrine contradittorie, e la forma ecclettica di filosofia ch' e' si era proposta? Dunque Cicerone nelle tre parti della scienza, e massime in logica, seguitò il dubbio della Nuova Accademia. (Brucker, Degerando, Bernhardy, Ritter). Tal conclusione, di cui demmo qualche accenno nel cap. I di questa parte, sebbene apparentemente provata da parecchj testi divisi del filosofo nostro, da varie sue esplicite affermazioni, e segnatamente da tutto il tenore di questi due libri, dove e' prende con lungo ragionamento in persona di Filone a confutare la certezza delle notizie che ci vengon dai sensi, e dove in ultimo contrappone *ex professo* la sua dottrina del dubbio sistematico e della probabilità alle contradizioni in cui si lacerava la logica contemporanea, tal conclusione, dico, non regge avanti al tutto delle dottrine esaminate spassionatamente, e avanti a quella norma di critica, che ponemmo sin da principio, di badar bene alle opinioni che Tullio combatte, e ai metodi che rappresenta in sè stesso senza per altro interamente accettarli.

Le affermazioni eccessive della critica odierna, benemerita per tanti rispetti della civiltà e della scienza, hanno la loro sorgente esse pure nel falso principio del Criticismo speculativo, che togliendo il pensiero scientifico fuori delle sue naturali armonie con sè stesso, colle cose, col Creatore e col genere umano, non riconosce più nello scienziato e nel filosofo l' uomo, e fa della più socievole fra le dottrine un gergo incomprensibile e solitario. Bisogna invece nell' esame dei sistemi non uscir mai dalla natura di que' tempi, di quegli uomini, di quelle passioni, di que' pregiudizj, di quelle consuetudini; bisogna im-

maginarsi i filosofi quali furono in realtà, disputanti e pensanti, uomini di tribuna e di tavolino, soggetti essi, come noi, alle contradizioni frequenti di qualche dottrina anche erronea concessa nel calore della disputa alle prove degli avversarj, colla interna coscienza, testimonio irrepugnabile al vero. Tale è più volte il caso di Cicerone, e tal metodo noi tenemmo nella parte fisica delle sue dottrine, e terremo nella logica e nella morale.

Il Ritter scrittore accuratissimo nella critica de' filosofi, e alemanno davvero nella coscienziosa ricerca dei passi e dei documenti, talvolta, ci duole a confessarlo, componendo con disegno ingegnoso brani staccati di varie opere, ne fa resultare in conferma delle proprie opinioni un significato che forse non germoglia dalla totalità del sistema. Così nell' esame della dialettica di Tullio, sebbene non neghi che il filosofo latino si leva al concetto dei principj e delle idee universali, cardine dell' intelligenza, pure afferma che in logica ei riferì una singolare importanza al sentimento, pigliando questa parola nel significato in cui la intendono i Razionalisti, come di un che sostanzialmente opposto alla scienza, e soggetto alla cieca fatalità degl'istinti. (*Hist.*, lib. XII, cap. II, pag. 105, 106). Ma in primo luogo, oltrechè Cicerone (e lo vedremo meglio in morale) non fece mai del sentimento un qualcosa di opposto alla scienza, e anzi lo allegò sempre in un significato essenzialmente scientifico, quale una necessaria attinenza dell' affetto spirituale col vero (*De Fin.*, lib. II, *passim*), è poi esatta abbastanza l'asserzione del Ritter, che cioè i principj fondamentali della sua filosofia naturale lo conducessero alle dottrine logiche per via della sensibilità? Se fosse lecito affermare risoluto contro l' autorità dello storico insigne, direi invece che due cause, intrinseca l' una, l' altra estrinseca alle dottrine di Tullio, lo guidarono in logica a conclusioni direttamente opposte, e lo ravvicinarono (progresso raro in tanta corruzione di tempi) ai dommi sublimi dell' Antica Accademia. In tal questione egli si trovò in mezzo al proprio semipanteismo e dualismo e alle dottrine materiali e sensistiche di Zenone. Non è egli vero che il

dualismo semipanteistico da un lato rifuggendo alle contradizioni del panteismo che più repugnano agl' ingegni sovrani, e gratificando dall' altro agli affetti spirituali, segregò la materia da Dio, lo spirito dal senso, e pose la ragione del conoscere nella medesimezza fondamentale dell' intelletto divino e degl' intelletti secondarj? Ora tal sistema, partecipato da quasi tutte le scuole socratiche e da Tullio, rompeva l' attinenza tra il pensiero e i pensati, tra l' ideale e il reale, e restringeva l' intendimento alla semplice e inefficace visione degli universali. Se così è, pare che il filosofo latino dovesse essere ben lungi dal porre nei resultati delle potenze sensitive la certezza del conoscimento; e lo prova la sua fisica dove sull' esempio di Platone si rigettano i metodi delle scienze sperimentali come incapaci di somministrare una sicura notizia de' corpi, e l' indagine naturale si ammette solo come via di levarsi in virtù di principj superiori ai veri della scienza soprannaturale; lo prova la sua psicologia che tante volte contrappone il fenomenale della materia e del corpo all' essenza dello spirito, che afferma il commercio dell'anima col corpo risiedere in una semplice comunicazione di moto, i sensi essere solo un emissario dell' anima, un' intelligenza ammezzata, e la personalità umana un gastigo. (*Tuscul.*, *De Leg.*, *De Rep. nel sogno di Scipione*).

L' altra causa estrinseca che allontanò Cicerone dalla fede che altri poneva nel conoscimento prodotto dai sensi, è l' opposizione ch' ei dovette fare al dommatismo degli Stoici, nella quale opposizione si vede che, mentre da un lato egli temperava colla moderazione dell' ingegno latino il dubbio eccessivo a cui l' avrebbero forse condotto le dottrine della Nuova Accademia, dall' altro sapeva con raro acume di logica smascherare e combattere le intime contradizioni degli avversarj. Qual era la fonte di tutte queste contradizioni? Noi già la conosciamo; era l'eterna differenza che corre tra il sentimento mutabile e fenomenale e l' incommutabile necessità della scienza. Questa necessità sembrerebbe a primo aspetto bastantemente dimostrata nel sistema degli Stoici dal porre ch' essi face-

vano il conoscimento scientifico nel possesso delle idee pure, e nel rappresentarcelo quasi l' ultimo grado di ferma convinzione, a cui lo spirito umano perviene col passare pei gradi intermedj della συγκατάθεσις (*adsentio*) e della κατάληψις (*comprehensio*), movendo come da suo principio dalla φαντασία, o rappresentazione sensibile (*visum*). (Ritter; Cic., *Acad.* II, 47). Ma, se consideriamo meglio, gli Stoici con quella loro immagine della mano stesa e del pugno chiuso ed aperto determinavano in qualche modo l' idea di una differenza tra il sentimento e il sapere, ma non uscivano dai fenomeni animali, non sapevano accennare quella nuova parte essenziale intrinseca al soggetto, che congiunta colla oggettività della percezione costituisce il conoscimento; laonde la Nuova Accademia avrebbe potuto dir loro: è vero che il sapere differisce dal senso, che il possesso sicuro delle rappresentazioni resulta dalla contrazione e dall' energia dello spirito (τόνος); ma se per voi l' intelletto non è che il travestimento del senso, mostrateci orsù come la potenza derivi dall' impotenza, l' assoluto dal relativo, il necessario dal contingente. Ora la Nuova Accademia senza levarsi a questi principj universali ch' essa non ammetteva, ma, giusta il suo costume, notando piuttosto quelle contradizioni che si desumevano dal sistema stoico paragonato a sè stesso, pure implicitamente li confessava. Fallita infatti agli Stoici la definizione del concetto della scienza dato per via dell' attività spontanea dell' anima, non rimaneva loro altro scampo che ridurre la ragione del conoscimento alla indubitabilità della percezione vera. Ma come mai dimostrare tale indubitabilità? Questo mutamento notevole che doveva introdursi nell' indirizzo della questione sul problema della conoscenza per la legge a cui è soggetta necessariamente la vita d' ogni sistema, è attestato dalla storia; perchè, come osserva il Ritter, i primi Stoici dimostravano la necessità del sapere per quella forza interna dell' animo che si manifesta nell' atto d' apprendere la sensazione, e pel bisogno d' ammettere qual termine della facoltà intellettiva e appetitiva il vero ed il bene; laddove gli Stoici susseguenti,

al numero de' quali appartiene Crisippo, vedendo che ciò contraddiceva ai principj del sensismo, trassero alle ultime illazioni il sistema ponendo il criterio del conoscere nella rappresentazione vera che si manifesta da sè stessa come prodotta da un obbietto reale analogamente alla sua natura.

Nonpertanto una grave difficoltà rimaneva sempre a risolvere anche dopo la modificazione introdotta da Crisippo. Chè se il vizio fondamentale di tutta la loro dottrina stava nel disconoscere quell' intreccio d' attinenze interne ed esterne ond' è manifestativo il pensiero; i primi Stoici guardarono troppo al lato interno e soggettivo di quelle attinenze, mentre Crisippo, eccedendo per l' altra parte, si fermò unicamente all' esterno; e quindi rimaneva sempre intatto il quesito, se la rappresentazione percetta offrisse piena e indubitata qual era la realità dell' obbietto rappresentato. E invero si ponga mente. Fingasi che un oggetto qualunque a cui noi riferiamo date proprietà di freddo, di caldo, di liscio, di ruvido, d' ottuso, di tagliente etc., faccia impressione sui miei organi sensorj, e che l' impressione, trasmessa per la treccia de' nervi al centro del senso, sia occasione a farmi concepire l' idea d' entità; se io esamino allora lo stato interno della mia coscienza, il fatto del conoscimento, unico in sè, mi si paleserà resultante da una mirabile armonia di fatti secondi, successivi bensì nell' esame della riflessione, contemporanei tutti nell' atto delle potenze spirituali. Ciascuno di questi fatti sarà l' operare d' una special facoltà, e ciascuna di quelle operazioni avrà il proprio termine; io poi che mi faccio ad esaminare quel nodo d' attinenze tra il soggetto e gli oggetti, vedo che la qualità dell' atto conoscitivo resulta bensì dalla qualità di ciascuno di quelli atti secondi, ma la sua certezza proviene da una legge di natura che li costituisce contemporanei e correlativi. Fa' che io tolga via col pensiero o l' uno o l' altro di quegli atti e i termini loro, quella stupenda armonia di natura mi si spezza davanti agli occhj, e io cado di necessità nello scetticismo; tolgo via l' impressione sensibile

e il termine materiale? e la conoscenza mi si presenta come un fenomeno soggettivo; non vedo più l' azione dello spirito e il termine ideale in cui cade? e il conoscimento doventa un qualche cosa d' estraneo a me stesso, un inganno misterioso del senso e della materia. Quest' ultimo segnatamente fu il vizio fondamentale della dottrina degli Stoici nuovi, e in ciò, nota bene Cicerone, essi furono assai meno conseguenti degli Epicurei. Costoro movendo dal principio, che data una percezione fallace mancava ogni criterio per verificare la certezza delle umane notizie, ponevano quel criterio nella realtà stessa del fenomeno sensibile, più conseguenti, dico, degli Stoici, i quali non ammettendo come vere tutte le percezioni, ma solo quelle che presentavano in sè l' evidenza della cosa percetta, nè riconoscendo d' altronde, come sensisti, la natura propria dell' intelletto a cui solo spetta il giudizio sui resultamenti del senso, si chiudevano la via per discernere la conoscenza vera dagl' inganni dell' immaginazione; e quindi a buon dritto la Nuova Accademia allegava contro gli Stoici i soliti argomenti della fallacia del senso e degl' inganni dei ragionamenti sofistici. (*Acad.*, I e II dal cap. 28 in giù).

Il sistema cristiano, che movendo dalla formula di creazione riproduce in uno stupendo ordinamento di veri palesati dall' intimo della coscienza l' universale armonia del creato, può soltanto offrire un' adeguata risposta ai quesiti dello scetticismo sulla questione del conoscimento; perchè solo in quel sistema le attinenze dell' umano pensiero con sè e cogli obbietti sono rigorosamente serbate, nè può lo scettico separando o negando creare vane apparenze quasi dell' intelletto segregato in sè stesso, o della fantasia o del senso producenti fenomeni vani non rettificati poi dal paragone dei giudizj mentali. L' ingegno di Agostino che meglio d' ogni altro comprese in sè stesso le armonie del Cristianesimo e della scienza de' Padri, dava un esempio del confutare cristianamente gli scettici nell' opera *Contra Academicos*, dove chiaro apparisce lo studio profondo degli scritti di Cicerone, e come quei

germi immortali di vero che il filosofo romano seppe raccorre con rara indagine scientifica nel suo tentativo di conciliare le scuole greche, producessero una vita operosa di scienza fecondati dal calore di una dottrina rinnovatrice. Nel libro *Contra Academicos* Sant' Agostino serba a un di presso lo stesso ordine della disputa seguito da Lucullo e da Cicerone, move dagli stessi principj, ribatte le medesime contradizioni; ma un non so che di insolito, d' efficace, d' affettuoso che annunzia una civiltà e una religione nuova tu lo senti là dentro, e non tanto nello stile che, non paragonabile mai all' eleganza tulliana, ritrae pur qualche volta la vivezza e il brio del parlare improvviso, quanto nell' energia insolita dell' argomentare che sfuggendo i particolari, dove facilmente si può introdurre il sofisma, si rifugia nell' evidenza de' principj supremi. Ma il modo d' argomentare usato da Sant'Agostino non calzava agli Stoici; chè essi non ammettendo un' intima e reale attività dello spirito distinta dal senso e capace di rettificarne gl' inganni, non potevano rinvenire nell' essere stesso della percezione segni indubitati ch' ella fosse verace; e il loro *concettualismo* non li lasciava affermare contro il dubbio accennato dalla Nuova Accademia sulla validità del pensiero. Gli storici della filosofia ci han serbato in fatti memoria di una strana dottrina degli Stoici procedente del resto dall' intimo del loro sistema e da quella tendenza dualistica che vi si mescolava ai principj del panteismo. Qual era questa dottrina? Gli Stoici ponendo in fisica per un lato la realtà delle cose nella sostanza corporea, nè per l' altro costretti dalla logica riuscendo a negare del tutto l' essere delle idee universali, distinsero queste dal reale corporeo, e ne fecero alcunchè di non reale, ma capace d' essere concepito dall' intelletto ed espresso in proposizioni (λεκτόν). Distinguevano quindi due specie di vero; il sensibile contenuto nelle percezioni de' corpi, e il pensabile ristretto alle intellezioni della mente, questo procedente da quello e a quello correlativo; volevano con tale dottrina porre su stabili fondamenti la necessità de' principj in cui cade la

scienza, nè gli acuti pensatori s'avvidero che, se l'idea può rappresentarmi il reale, ciò accade appunto in conseguenza ch'ella stessa è reale, non s'avvidero che negando qualunque conformità tra il concetto universale e l'essenza del concepito, si cade nel concettualismo rinnovato poi da Abelardo nei tempi di mezzo. La Nuova Accademia recava alle ultime loro illazioni questi falsi principj della scuola stoica; dal principio del sensismo traeva occasione a dubitare della veracità della percezione sensitiva; moveva dalle conclusioni del concettualismo per negare la realtà del pensiero imprigionato in sè stesso, e diceva (argomento assai notevole infatti) la dialettica non potere giudicare delle leggi della geometria, perchè aliene dal proprio ordine di veri, non giudicare delle proprie, perchè non può il pensiero rivolgersi sopra sè stesso per giudicarsi. L'argomento è di recentissima data, come ognun vede, e lo ripetono anch'oggi i seguaci del Comte, i Positivisti francesi. E recenti pure sono le conseguenze che ne deduceva la Nuova Accademia; poichè racchiuso una volta il pensiero in sè stesso, e negata la sua attinenza colle cose reali, manca ogni criterio a risolvere il problema dei giudizj contradittorj, nè v'ha che un passo a dedurne che dunque la contradizione è una legge necessaria dell'intelletto. Questa ultima conclusione, che accenna per altro un notevole perfezionamento della riflessione nelle teoriche del criticismo, è dovuta al filosofo di Conisberga, ma già è racchiusa implicitamente nei sofismi disgiuntivi della Nuova Accademia. (*Ac.*, l. II, 15, 16, 29, 30, 31.)

Costituita dunque in questi termini, la controversia sulle fonti del conoscimento conduceva la Nuova Accademia a uno scetticismo assoluto, e noi già ne vedemmo non dubbj segni in Carneade; ma era qui appunto dove Cicerone si arrestava temperando col suo vivo sentimento dei veri naturali e colla moderazione latina gli eccessi del metodo da lui fino allora seguito. Quindi usciva la sua teorica sulla verosimiglianza delle percezioni sensibili che riporterò così riassunta dal Ritter. « Les Stoïciens, en

admettant la possibilité de saisir quelque chose avec tant de précision qu'il ne puisse y avoir erreur, n'accordaient ce savoir qu'au sage. Ils ne faisaient donc en cela que de refuser cette espèce de savoir aux hommes ordinaires, car eux-mêmes ne pouvaient dire quel est l'homme qui est ou qui a été sage; ils regardaient, au contraire, tout le monde comme insensé, et refusaient en conséquence le savoir véritable à tout le monde. Cicéron n'aspire pas à un pareil degré de savoir; mais il veut que le non-sage aussi sache quelque chose, c'est-à-dire, qu'il ait une persuasion de la vérité des phénomènes sensibles, sans cependant pouvoir y croir avec une parfaite certitude. Son opinion est, qu'il y a des impressions sensibles auxquelles nous pouvons nous fier, parce qu'elles ébranlent fortement notre sens ou notre esprit; mais sans pouvoir cependant les adopter comme parfaitement vraies. Telle est sa théorie de la vraisemblance. Il ne veut pas faire disparaître la différence entre le vrai et le faux; nous avons raison de tenir quelque chose pour vrai et de rejeter autre chose come faux; mais nous n'avons aucun signe certain de la vérité et de la fausseté. Il croit pouvoir prévenir l'objection, qu'il y a cependant ceci de certain, qu'il n'y a rien de certain en tenant aussi pour vraisemblable seulement qu'il n'y a rien de certain. C'est ainsi qu'il se purge du reproche que la théorie qui donne tout pour incertain est impossible dans la vie pratique, car cette vie se conforme à la vraisemblance, et la plus part des arts qui s'y rapportent avouent même qu'ils ont plutôt pour but la conjecture que la science. Il ne voit d'autre différence entre son opinion et celle des dogmatiques, si ce n'est que ceux-ci ne doutent pas de tout ce qu'ils soutiennent; mais qu'il est vrai qu'il considère au contraire beaucoup des choses comme vraisemblables, qu'il peut suivre, sans pouvoir cependant les affirmer avec una parfaite certitude..... On voit bien que cette théorie de la vraisemblance *s'éloigne un peu de la doctrine de la nouvelle académie*, du moins telle que Carnéade l'avait exposée; car elle n'aspire pas à un art de tout rendre également vraisemblable et invraisemblable,

mais elle tient quelque chose pour vraisemblable, autre chose pour invraisemblable. Cicéron remarque même qu'en ce point il s'écartait de ses maîtres, particulièrement pour ce qui est des préceptes de la morale. Il avoue à la vérité qu'il n'est pas assez hardi pour réfuter le doute de nouveaux académiciens, par rapport à la morale, mais il désire les atténuer. » (*Stor.*, vol. IV, pag. 108, 109, 110 tradotta dal Tissot.)

4. Il fondamento della teoria tulliana sulla verosimiglianza è dunque nella questione del criterio del vero; e qui, segnatamente nel giudizio sulle percezioni sensibili, apparisce il moderato scetticismo dell'oratore latino; moderato, dico, e parmi sia chiaro dopo le cose predette che egli avvolto, come Socrate, in mezzo ai combattimenti del dommatismo e dello scetticismo eccessivo, serbò una norma scientifica nell'affermare e nel dubitare, temperò gli Stoici non accordando una fede illimitata al solo testimonio de' sensi; temperò gli Accademici sostituendo al loro dubbio, uguale per qualunque opinione, una graduata verosimiglianza ne' casi particolari, combattè gli uni e gli altri rigettando il dubbio assoluto sui principj fondamentali e sulle verità teorematiche. (Vedi i proemj particol. *De Off.*, *De Div.*, *De Nat. Deor.*, *Acad.*) La sua psicologia in quelle parti che si collega alla logica, sebbene qua e là infetta del dualismo socratico, fa fede com' egli emendasse il vizio della scienza contemporanea opponendo all' imperfetta riflessione de' sofisti un esame comprensivo dell'umano soggetto. Con metodo induttivo egli moveva dalla coscienza, ed ivi, riconosciuti i naturali concetti dell'oltrenaturale e dell' intelligibile, s' innalzava con essi alla cognizione dell'animo (*Tuscul.*, lib. I, cap. XXII); nell'animo distingueva la ragione dal senso; la ragione, sovrana delle facoltà umane, ha un immortale e quasi divino istinto del vero, legame primigenio tra il Creatore e i creati; i sensi, satelliti e nuncj dell' anima, le danno di molte cose certa notizia confusa e ammezzata, che è un qualche fondamento alla scienza, e la scienza ne sorge per la libera efficacia dell'animo, che comprendendo in sè il particolare e il mu-

tabile dei sentimenti, si leva alle idee e alle nozioni universali; quindi i sensi ben guidati da natura, nè torti da mala educazione, hanno una naturale rettitudine al vero, nell'animo dove cade il libero giudizio della riflessione, ivi soltanto può introdursi l'errore. (*De Leg.*, 1, 23, 26, 17, 47; *Tusc.*, 1, 20; *Ac.*, 1, 8, 11, 7.)

Così col metodo induttivo di Platone egli sale fino ai principj più universali, d'onde col deduttivo d'Aristotele ridiscende ai particolari; e ne son prova i libri rettorici. Tra i quali merita speciale considerazione la *Topica*, o logica inventrice, intitolata a Trebazio giovane giureconsulto e discepolo dell'autore, e dove ogni precetto è accompagnato da esempj di giurisprudenza. In questo libro che ha per soggetto tutte quelle distinzioni e scomposizioni dialettiche che si ricercano per l'invenzione degli argomenti, e si operano sui concetti che ne sono significativi, Cicerone divide la logica in inventiva e giudicatrice, la prima delle quali parti porge gli argomenti per disputare, la seconda li dispone, li analizza e li maneggia per persuadere. La logica Ciceroniana, osservata altresì ne' dialoghi, ed esposta nel *De Inventione*, e nel *De Oratore*, è in fondo la istessa logica d'Aristotele quale più tardi si modificò negli Stoici e nella Nuova Accademia, e l'accettarono in gran parte i giureconsulti romani e gli oratori; la qual cosa, perciò che risguarda i Topici, si disputava lungamente, non sono molti anni, in alcune università tedesche, come apparisce da un'accurata dissertazione, *De fontibus Topicorum Ciceronis*, di Giovanni Giuseppe Klein. (Bonnae 1844.) Ivi l'autore prendendo ad esame la questione proposta dai critici anteriori, se e quanto e con qual metodo Cicerone seguisse in questo libro la Topica d'Aristotele che ci pervenne, ovvero se attingesse ad un'altra di presente perduta, come qualche critico mostrò sospettare; conclude dopo un diligente ragguaglio dei due scrittori, che le opere loro quanto ai principj, e in molte parti secondarie, differiscono notevolmente; che Cicerone nella sua Topica non si propose (il che apparirebbe a prima giunta dal proemio) di fare

un semplice compendio dei libri Aristotelici; ma resulta da tutto il contesto avere l'oratore latino attinto la materia del libro dai Rettorici dello Stagirita e da alcuni precetti degli Stoici e della media Accademia, e poi averla composta col proprio giudizio in una forma di vera e particolare disciplina.

Sui Topici di Cicerone scrisse con fine più filosofico un ampio e bel commento Severino Boezio, in cui la storia della filosofia ravvisa il primo passaggio tra le dottrine dei Padri e quelle de' Dottori, tra l'ultimo spirare della civiltà latina sotto le conquiste de' barbari e il primo rinnovarsi delle lettere e delle scienze nella nostra Italia. Or quel commento, che all'indole del trattato, già di per sè stesso analitico, accoppia il rigore della dialettica della Scuola, e congiunge i nomi di Aristotele, di Tullio, di Trebazio Testa e di Severino Boezio, mi rappresenta al pensiero l'armonia delle scienze giuridiche colla filosofia, dell'analisi colla sintesi, della dialettica colla storia, della pratica colla speculazione, dell'amore operoso e civile colla sapienza cristiana.

IV.

1. Entrando ora a parlare dei libri morali, appartenenti alla teorica sulle azioni, l'ordine della materia sembra invitarci, come facemmo nei capitoli precedenti, a dire qualche cosa in generale del disegno scientifico che li collega, e delle attinenze loro più immediate e più rigorose colle altre parti della filosofia di Cicerone. Invero la scienza morale nata sui rudimenti del senso comune, quale Socrate la menava a conversare famigliarmente fra gli uomini, e più tardi venne accolta e trasmessa sino a noi dalle scuole migliori, si può assomigliarla ad uno stupendo poema, se guardiamo la sublimità de' suoi veri, il legame che unisce i principj alle conseguenze, e l'armonia delle speculazioni colla parte più affettuosa dell'uomo e colla vita civile. Il principio n'è dato dalla

natura, presupposto indispensabile della scienza; chè la riflessione posta una volta su quel cammino ov'essa procedendo incontra e ravvisa ad una ad una le verità più principali della Filosofia, move dai primordj della vita vegetativa e animale, manifestati nella puerizia dai sentimenti indefiniti e dagli istinti, passa su su agli inizj della vita razionale, allorchè quei sentimenti illuminati dallo splendore della conoscenza si palesano come tendenze amorose al vero, al bello ed al bene, in quei termini riconosce la ragione di fine, ed il fine, considerato come qualcosa onde nasce armonia nelle operazioni d'un ente, guida la riflessione al concetto di legge, d'un archetipo assoluto ed eterno che per mezzo dell'intelletto indirizza il volere a un'immortale destinazione. Principj naturali, bene, fine, legge; ecco i concetti che, intrecciati mirabilmente fra loro nell'armonia della coscienza, costituiscono l'ordito dell'Etica, alla quale, considerata per questo rispetto come scienza direttrice della più nobile parte dell'umana natura, fan capo le altre scienze costitutrici della filosofia. La Fisica, come la intendevano gli antichi, la quale meditando il principio primo dell'essere nell'universo e nell'uomo, ne ravvisa facile il fine che nell'universo è un termine oltrenaturale di naturali armonie, desiderato dagli enti tutti, e nell'uomo è un'idea di perfezione immortale, appresa confusamente, nè mai raggiunta nell'ordine delle creature. La Logica, perchè trattando dell'ente sotto la ragione di vero, ne scorge facile il passaggio alla ragione di bene pel concetto d'amabilità, testimonj i sentimenti più schietti della natura che antecedono il vero e ne germinano come tendenze ed affetti. Vi conduce la Scienza dei doveri e dei diritti; chè dovere e diritto sono concetti eminentemente morali in quanto da un lato discendono dall'idea della legge, le cui divine esigenze s'impongono alla coscienza degli enti creati, capaci di cognizione, pur rispettando quelli enti nell'ordine della loro natura; dall'altro lato vengono su dall'idea dell'uomo, ente dotato d'intelletto e d'amore, che riconosce in sè e nel suo libero arbitrio la sanzione di quella legge, la quale osservando

si sente capace d'immortali destini. Così l'ontologia, la logica, la scienza delle obbligazioni e il gius di natura si appuntano, come in unico centro, nella morale, da cui pur si dirama il gius civile, la politica, la legislazione, la storia e ogni altra scienza meditatrice dell'uomo.

Il Cristianesimo, dottrina e religione moralmente incivilitrice, che nata in tempi di costumi nefandi operò un mirabile rivolgimento nella vita dell'uomo, ponendo a capo dei suoi precetti l'amore santificato da tanto sangue di martiri, e ad esempio dei nuovi costumi, l'immagine più che umana del figlio di Maria, il cristianesimo solo poteva dare un perfezionamento vero alle teoriche della morale. E quel perfezionamento lo diede allorchè dichiarando senz'ombra di dubbio l'infinita natura di Dio, la finita natura dell'uomo, si valse dell'idea intermedia di creazione per assorgere al concetto più puro delle loro attinenze, potè meglio chiarire l'idea di fine, di bene e di legge, ricostituire l'ordine dei fini nella natura intelligibile e sovrintelligibile, vedere l'uomo e l'universo ordinati a un disegno della provvidenza; e quindi, posto a capo di tutta la Filosofia il concetto di Dio, se ne sparse nuova luce sulle dottrine del soprannaturale e del naturale, sulla psicologia e la logica, sulla teorica dei doveri e dei diritti; le scienze politiche e civili e la storia ne apparvero nobilitate. Il che è tanto vero, che quel tendere continuo dalle miserie di nostra natura all'immortale, all'assoluto, all'eterno, può solo spiegarci le scaturigini arcane onde move un'aura d'ineffabile bellezza, che la scienza cristiana respira, sono ormai più che quattordici secoli, dai dialoghi di sant'Agostino, e dalle lettere di san Girolamo in poi, sino alla Divina Commedia, alla Somma dell'Aquinate, e alle sublimi fantasie di Vincenzo Gioberti.

Considerate le quali cose, se alcuno mi domandasse onde accadde che la Paganità, in tanto e continuo scadere di costumi e di scienza, riconobbe più volte, senza pur cadere in errori sostanzialissimi, le principali verità della morale, di che abbiamo esempj segnalati nelle Indie,

in Magna Grecia e soprattutto nelle scuole socratiche e in Cicerone nostro, addurrei per risposta la vivezza delle umane tendenze e l'efficacia de'sentimenti, che germinando da natura ci portano inconsapevoli al vero ignoto, l'istinto della socievolezza e l'amore per gli enti della medesima specie, che essendo un vivo bisogno dell'uomo, gli mantiene fresca nell'animo la voce degli affetti domestici e civili, e infine la notevole differenza che corre fra l'apprensione astratta del vero e il sentimento che n'hai nella vita, onde spesso il filosofo discorda dall'uomo, e il popolano e la povera vecchierella fanno ammutolire coll'evidenza della rozza parola il superbo sapiente. In Grecia, e segnatamente in Atene, dove nacque Socrate, e dove si conservava nell'amore del bello e nei gentili attici costumi un germe di rinnovamento, rimase aperta la via a tornare sulle antiche tradizioni, attestate dalla coscienza e dal linguaggio, e a derivarne, come scintilla da selce, i principj della morale che fanno sì bella parte delle scuole socratiche. Ma quei principj (già lo sappiamo) erano forse più facili a ravvisarsi l'età susseguente alla socratica, in Roma; e perchè in Roma s'era insanguinata e commista la civiltà dei popoli italici, in cui si manifestò ab antico una notevole inclinazione alla scienza avvivata dal sentimento e da fini di pratica applicazione, e perchè in Roma era fiorita e fioriva la scuola dei Giureconsulti, il cui pernio era l'idea morale della legge e del dritto, e infine perchè, se una riforma era da farsi in tanta corruzione di civiltà e di costumi, in tanto scadimento delle relazioni domestiche e civili, e nella notevole prevalenza che da circa due secoli avean preso le dottrine epicuree, certo quella riforma dovea cominciare dai principj della morale. L'Etica ciceroniana, che è uno dei più nobili tentativi fatti dall'umano ingegno per opporsi, senz'altro ajuto che l'evidenza del vero desunta dalla natura viva, alla rovina d'un'intera nazione, era dunque preceduta da un grande preparamento; chè giammai si compie un gran fatto senza che nei tempi e nella società, da cui nasce, se ne acchiudano i germi. E i

germi della riforma morale iniziata da Tullio furono, oltre le condizioni civili e politiche di tutta l'Italia e di Roma, i Giureconsulti e le sètte, alle quali s'oppose il riformatore; le splendide tradizioni delle scuole socratiche, e segnatamente i dommi platonici, aristotelici e stoici; ivi egli mirando componeva il disegno scientifico della sua morale; ma quel nobile magistero l'avrebbe ajutato ad accozzare brani di verità, non a comporre una vera dottrina, a ragunare nella memoria, non ad unire nella riflessione esaminatrice, s'e' non avesse avuto l'occhio in un principio più alto, superiore ad ogni opinione e ad ogni setta, nell'esemplare della natura considerata nel suo popolo, in Italia, in Grecia, in Europa, nelle genti tutte conosciute, e più viva in sè stesso, cittadino generoso, scrittore sommo, oratore che tante volte dall'alto della tribuna avea signoreggiato gli umani affetti colla parola onnipotente.

Questa meditazione profonda dell' uomo interiore, il cui fine era dedurre le ragioni del giusto dalle attinenze dell' anima e dell' universo con Dio, valse a Cicerone le accuse di quell' acuto intelletto che fu Michele Montaigne. Ma il Montaigne, osserva opportunamente un altro scrittore francese, cercava forse troppo sovente materia al sorriso nell' invilire l' uomo e nel rassegnarlo tra i bruti; Cicerone lo stimava creato a qualcosa di più alto e di più solenne (*ad majora et magnificentiora quædam*), e riconosceva da Dio la nobiltà dell' umana natura, e l'efficacia della ragione e del libero arbitrio, per costituire la morale e con essa la vita civile su fondamenti non perituri.

Premesse queste considerazioni, l' Etica di Tullio, in cui Francesco Forti osservava rappresentarsi la maturità della ragion naturale presso gli antichi, si distingua innanzi tutto in due parti determinate intimamente dall' indirizzo del suo pensiero speculativo nell' esame dei veri morali, estrinsecamente dalla forma filosofica de' trattati. Una parte è *teoretica* e principalmente *speculativa;* e in essa Cicerone esaminò la ragione delle tendenze na-

turali nell' umano soggetto per ispiegare il problema sulla natura dei beni, e si levò coll' induzione da questo esame ai concetti universali di legge, di dovere, di diritto (*De finibus*, *De legibus*); l' altra parte, in cui prevale un fine *pratico* o di applicazione, movendo essa pure dai principj fondamentali, innanzi chiariti, scende a determinarli nella vita dell' uomo individuo e sociale e nelle dottrine sulle forme di governo (*Tusculanarum*, *Paradoxa*, *De officiis*, *De republica*, *De amicitia e De senectute*). Se poi si considera bene, nella prima parte di tal distinzione, avvertita pure dal Kuehner, è compresa manifestamente un' indagine soggettiva e oggettiva; soggettiva e oggettiva ad un tempo, perchè nel problema, posto da Tullio intorno alla natura dei beni, la riflessione scientifica si volge da un lato sulle tendenze e sugli affetti spirituali, mentre dall' altro vi riconosce un riferimento necessario a qualcosa d' assoluto, d' immutabile, d' infinito, di essenzialmente oggettivo, all' esemplare di legge, da cui si genera in noi l' obbligazione morale; e quindi è che la teorica de' Fini si distingue nel filosofo nostro da quella del Dovere, e sorge fra l' una e l' altra, come centro unitivo delle armonie morali, la teorica della legge.

2. Ponendo mano impertanto all' esame della parte speculativa, cominceremo dalla dottrina dei Fini, trattata ex professo, e con intendimento al tutto scientifico, nel libro *De finibus*, a cui fanno corredo con secondaria importanza, e con oggetto non immediatamente speculativo, le Questioni Tusculane, e l' operetta dei Paradossi. Giovanni Rodolfo Thorbecke in una sua dotta dissertazione universitaria *sul principio della Filosofia e degli Officj desunto dalle opere di Cicerone*, osserva che il quesito dei Fini, o del sommo bene, occupa un luogo principalissimo nella sua morale. Il critico tedesco allega a questo proposito l'autorità stessa del nostro oratore, che più volte nelle sue opere, e segnatamente nel primo libro degli Officj (I, 3), riferisce il fondamento delle dottrine morali alla disputa sul fine dei beni, e nel *De finibus* nota opportunamente contro gli Stoici non potersi separare, come

termini identici d'una stessa relazione morale, il principio dell'operare e il fine dei beni. Tale suprema importanza scientifica del trattato dei Fini si desume ancora dal considerare che la materia di quel problema si estende per un larghissimo campo di relazioni intercedenti fra la psicologia e le dottrine morali. Invero il filosofo, che pone mano a risolverlo, bisogna che mova dai rudimenti di natura, comprenda con diligente esame tutto l'essere umano, e rifacendosi dalle prime tendenze, dove appena appena si manifesta l'affetto, e da quelle che palesano nel sentimento, nell'associazione dei fantasmi e nella memoria lo svolgimento della vita animale, e il germe del raziocinio, si apra la strada ad esaminare tutto l'uomo nella conoscenza che più tardi acquista dell'essere proprio, dei proprj doveri, delle prime notizie scientifiche, e a considerarlo come parte della famiglia, come individuo e come membro della civil società.

Due metodi si presentavano alla riflessione esaminatrice per risolvere il problema sulla natura dei beni. L'uno, che è metodo comprensivo ed essenzialmente scientifico, necessario in qualunque parte della filosofia, e soprattutto indispensabile in questa, stava nel riprodurre esattamente coll'ordine del pensiero speculativo l'ordine del soggetto, nell'abbracciare quella stupenda armonia di tendenze e di fini, che ci manifesta l'uomo interiore senza nulla tralasciare, nulla negare, nulla esaminare imperfettamente. L'altro metodo invece, che s'informava dalle qualità negative e parziali del sofisma, consisteva nel dimezzare colla scienza ciò che la natura avea unito, nel considerare l'essere umano soltanto in certe sue disposizioni e facoltà, tralasciando le altre, nell'offrire come opera compiuta del vero e di Dio un informe viluppo di contradizioni e d'errori. Questa seconda fu la via torta e fallace seguita dalle sètte grecoromane; quello il metodo di Socrate e della coscienza tracciato da Tullio, come n'è testimone l'intero trattato de' Fini. La quale avvertenza occorre fare fin d'ora; perchè parecchj storici della Filosofia trovarono anche in questa parte della mo-

rale di Cicerone un appicco alle accuse; dissero non avere egli compreso il vero aspetto scientifico della questione dei Fini, e poichè, sprovveduto di un saldo criterio di scienza, tentava comporre le più disparate dottrine, quali erano quelle degli Stoici e degli Accademici e Peripatetici antichi, la tentata conciliazione provare anche una volta la povertà del suo ingegno speculativo (Ritter, Brucker). A una simile accusa, benchè apparentemente sostenuta da validi argomenti, rispondemmo altra volta, e ci parve che la prova più solenne e palpabile contro le affermazioni dei critici avversi forse il prendere in mano le opere del filosofo latino, svolgerle con diligenza, ed esponendo que' suoi dialoghi pieni di tanta vita d' eloquenza e di speculazione, rappresentarlo, se fosse possibile, alla fantasia dei lettori quale io me lo immagino là nelle campagne di Tuscolo e di Cuma seduto all' ombra della quercia di Mario, e inteso a conciliare le negazioni de' sofisti nell' affermazione compiuta dell' umana coscienza.

Il dialogo de' Fini è diviso in tre giornate, e ciascuna comprende una disputa, nella quale Tullio assume sempre la parte di giudice e di confutatore, argomentando in favore d' Epicuro, degli Stoici e dell' Antica Accademia il consolare L. M. Torquato, M. Catone e L. Pupio Pisone. Il dialogo è introdotto ora nella villa di Cicerone in quel di Cuma, ora nella biblioteca di Lucullo presso Tuscolo, e infine all'ombra silenziosa de'platani nell'Accademia d'Atene. Per cominciare dalla disputa contro Epicuro, occorre qui rammentarci come nella prima parte di questa tesi esaminando le principali scuole che fiorivano in Grecia avanti i tempi di Cicerone, e tra queste la scuola epicurea, vi trovammo un nuovo e sempre crescente pervertimento delle dottrine anteriori o contemporanee, e come tal pervertimento consistesse, a nostro avviso, in un esame sempre più povero e parziale del soggetto su cui cade la scienza, manifestato, segnatamente in fisica, col fermare l' osservazione al nudo meccanismo degli atomi, in logica con ridurre ogni facoltà dello spirito al senso, e nella morale restringendo la virtù e la beatitudine ai piaceri

del corpo e i piaceri dell'animo alla speranza o al ricordo dei piaceri del senso. Una siffatta dottrina, che spegnendo ogni più nobile tendenza dell'uomo, riduceva il sapiente alla condizione del bruto, subito la riconosci come il portato d'un ingegno profondamente sofistico, solo il sofisma togliendo all'uomo l'intuito vivo delle armonie di natura; chè, posto a capo dell'Etica il puro sentimento animale, se ne oscura la notizia dell'uomo, ente capace non solo di sentimento, ma d'intelletto e d'amore, non capisci più la possibilità del dovere che dee cercarsi per sè, non già per diletto, e s'offende la dignità dell'umana natura e delle virtù ponendo fra esse la voluttà come una meretrice in un'assemblea di matrone. (*De fin.*, L. I, II, 22, 4, *De off.*, I, C. II.) Tali sono gli argomenti, tolti altresì dalle intime contradizioni di quel sistema, che Cicerone vibra di rimando contro Epicuro colle armi d'una concitata eloquenza, e davvero la sua risposta a Torquato è un continuo contrapporre a un cattivo e sofistico esame dell'umana natura, un esame più alto e più vero delle sue leggi, de'suoi destini, del suo aspirare all'immutabile e all'assoluto; chè il nobile animo dell'accusatore di Verre, e del persecutore di Catilina e d'Antonio poneva da parte ogni dubbio combattendo nelle dottrine epicuree una tra le cause maggiori dell'affrettata rovina di Roma.

Ma v'è un luogo, notevole su tutti gli altri, in cui l'Oratore latino, volendo mostrare come l'affetto abbia efficacia viva e spontanea per ricondurci nel vero, rappresenta quella contradizione tra il pensiero e l'operare, tra le dottrine e la vita, non rara neppure ai dì nostri in uomini spontaneamente inclinati al bene per virtù di natura, e che han guasta la mente da malvage filosofie. In quel luogo egli si volge a Torquato, e invoca la sua coscienza di cittadino, il suo desiderio di gloria, le tradizioni de'suoi avi famosi e il suo magnanimo affetto alla patria in testimonio delle dottrine da lui professate; e gli chiede perchè mai non oserebbe sostenerle nei comizj, alla presenza del popolo, o in pieno senato. Crede egli con intimo convincimento unico fine della vita il piacere? E allora perchè

mai v'è tanta contradizione tra quello che fa e dice come cittadino e quello che sostiene come filosofo? Teme egli forse l'odio del popolo? Ma badi, risponde Cicerone, che in questo caso l'errore dell'intelletto non venga raddirizzato dal cuore; badi che il sentimento universale, onde ogni popolo della terra si leva come un sol uomo a condannare Epicuro, non sia il testimonio interiore e inappellabile della natura, repugnante alla teorica del piacere!

Questo intimo disaccordo tra la ragione ed il cuore, tra le dottrine della scienza e la vita civile, rappresentato in Torquato, oltre al mostrarci un alto principio della filosofia di Socrate e di Tullio, che vuole il conoscimento del vero costituito da un'interiore armonia dell'affetto coll'evidenza, serve poi in questo caso a ritrarre mirabilmente i tempi dello scrittore, e a partecipare al dialogo la vita e il movimento del dramma. I tempi di Cicerone in molte parti somigliavano ai nostri. Dismessa a poco a poco nelle mollezze la severità del costume, s'era affievolito negli animi umani, per l'abito fatto a dottrine sensuali, quel profondo discernimento del retto che non patteggia mai colla coscienza, e sdegna chiamare con altri nomi da quello che sono il bene ed il male. Quindi, come sempre avviene, l'errore nelle opinioni doventava poi causa non lieve di decadimento nei costumi privati e civili, e non pertanto alla corruzione profonda degli intelletti e delle volontà contrastava potentemente nei più, e in special modo nel volgo, l'efficacia ingenita dell'affetto del bene. Ora questo che ad altri poteva sembrare niente più che un argomento di fatto della differenza tra le opinioni volgari e le dottrine dei filosofi, avea per Cicerone il valore di una prova scientifica, come testimonianza resa dalla natura ai supremi principj morali, e questa testimonianza ei la vedeva, da un lato nell'efficacia degli affetti osservati in ogni individuo, e dall'altro nel riscontrarsi la veracità di questi affetti coi pronunciati solenni e infallibili del senso comune.

Sennonchè, mentre nel secondo libro de' Fini era impresa di non grande difficoltà pel filosofo latino il con-

futare Epicuro la cui dottrina mancava d'ogni severo principio di scienza, la sua parte di giudice e di contraddittore doventa non lieve quando nel terzo e nel quarto libro egli prende ad esame la morale del Portico difesa dall'autorità e dalle parole di Catone Uticense. E in vero, qualunque volta a mostrare la solidità e l'ampiezza dei principj etici e speculativi su cui Zenone fondava la teorica de' costumi, non bastasse il suo esame diligente dell'animo umano e degli affetti spirituali osservati in ogni età della vita, varrebbe soltanto il richiamare ch' ei faceva la morale, nelle sue parti più generali, ai sommi principj della scienza della natura. Il filosofo di Cittio avea fondato la sua dottrina sul riconoscimento pratico e speculativo dell'ordine naturale, espresso in quella sentenza: vivi conforme alla natura. Πρῶτος ὁ Ζήνων . . . τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, così Diogene Laerzio; e in quella sentenza, chi ben la consideri, si riconosce l'efficacia dell'insegnamento socratico, continuato in Zenone, onde avveniva, e lo notammo più addietro, che, mentre la sua logica e la fisica erano infette da un esame parziale e meschinamente sofistico dell'universo e dell'uomo, la morale offriva un assai più largo disegno di veri speculativi.

Il principio fondamentale dell'Etica degli Stoici era fuor d'ogni dubbio il concetto puro e assoluto del bene in attinenza cogli affetti spirituali; tuttavia se fu merito insigne di quella dottrina che essi pervenissero a tale concetto dopo un largo esame psicologico delle umane tendenze, il vizio era che partiti dalla comprensione totale dell'essere nostro e giunti all'idea di virtù, restringevano ogni cosa a quest'ultima, non abbracciando più tutto l'uomo nello spirito e nel senso, nell'intelletto e nel cuore, in sè stesso e nelle condizioni esteriori. Le cose, diceva Zenone, si conoscono dall'uomo o per esperienza, o per giudizio di causa, o per analogia, o per raziocinio comparativo, e in quest' ultimo cade la notizia del bene, alla quale l'animo ascende universaleggiando da quelle cose che sono secondo natura (L. III, C. X. 33). Laonde dal concetto del bene come d'un che ideale, assoluto e *simile soltanto a sè*

stesso, veniva poi il concetto della virtù, al quale lo stoico saliva per la nozione intermedia d'*onesto*. Che cos' era l'onesto? L'onesto per gli Stoici altro non era che *la convenienza dell'atto umano colla natura, riconosciuta dalla ragione;* e quindi essi dicevano, avvolgendosi in un paralogisma, che poichè quel riconoscimento pratico e razionale avveniva nella pienezza delle facoltà intellettuali dopo l' infanzia, che è quella età in cui le *prime cose conformi a natura* (*prima naturæ*) (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν) si appetiscono inconsapevolmente, da queste prime inclinazioni della natura moveva il principio dell' operare, ma non però quelle cose, che n' erano il termine, si annoveravano tra i beni. Questo principio era vero in parte, ma nell'esagerarlo stava il vizio fondamentale della morale stoica; l' esagerazione poi consisteva in considerare l' atto morale come avente a fine sè stesso, niente altro che sè stesso, nell' astrarre da ogni condizione esterna della vita privata o civile, e da quell' armonia che intercede tra la ragione e gli affetti, onde il libero volere o è condotto o conduce; nel porre in petto al sapiente quella virtù fredda, impassibile, solitaria, divisa dell' universo e da Dio, come immobile quercia radicata nei macigni delle Alpi. Se poi si considera più addentro nelle ragioni istoriche del sistema, il concetto eccessivo della virtù ci palesa un vivo contrasto della morale stoica coi tempi. Qual fosse il secolo di Zenone facemmo vedere più innanzi. Ora se immaginiamo in quel secolo un uomo di gagliardo volere e di generosi propositi, che ponga mano alla filosofia coll'intendimento di fortificare il costume, e di avviarlo ad un fine più alto, subito si capisce come a quell' uomo, profondamente ristucco dalla ignavia dei tempi, la vita del saggio dovesse sembrare una lotta continua della ragione innamorata del bene cogli affetti interiori, col rigoglio dei sensi, colle ree costumanze civili, e l' onesto una perfezione quasi superiore all'umana, e conseguibile solo da pochi sapienti. (*De finibus*, tutto il libro terzo; Kuehner e Thorbecke *passim.*)

Esponendo e confutando i principj più generali della morale stoica, abbiamo esposto in gran parte intorno a questa materia le opinioni del filosofo nostro. Solo ci rimane da cercare in qual modo egli svolgesse le proprie dottrine morali in contrapposto alle dottrine del Portico, e come l' erroneo concetto del bene supremo da lui combattuto nel quarto libro, movesse la sua riflessione a pensare un più vero e men difettivo scioglimento del gran problema morale. Non v'ha forse luogo nelle opere da noi esaminate, in cui questa facoltà potente dell'ingegno speculativo di Cicerone si faccia meglio manifesta, e con essa il suo metodo delle attinenze che concilia gli opposti sistemi nell'unità non divisibile dell'uomo. I principj su cui è fondata la confutazione, movendo dalle idee più comuni e più popolari intorno alla poca convenienza delle dottrine del Portico colle necessità e cogli usi della vita civile (Capitoli VII, VIII, IX), procedono poco appresso a cercare le cause più remote del paralogisma nei fondamenti del sistema avversario. I giudizj del filosofo latino, informati da un metodo rigoroso d'esame, cadono sempre sul concatenamento scientifico delle dottrine, e sulla loro armonia coll'indole del soggetto; nè sembreranno, io credo, eccessivamente severi, come parvero al Kuehner, qualora si pensi che Cicerone, tra i sistemi maggiormente seguiti a' suoi tempi, preferiva ad ogni altro lo stoico, e che inoltre la storia moderna della filosofia riassumendo l'esame di lui sulle dottrine morali del Portico, solennemente lo confermava. In prova di ciò Enrico Ritter, più volte citato, considerando l'idea che del saggio s'erano formati gli Stoici, e su cui fondavano la morale, vi scopre il principio d'ogni lor paradosso, e di parecchie false opinioni sulla vita dell'uomo; poichè, se da un lato, egli nota, si nascondeva in quella idea un alto intendimento civile, ne veniva poi necessariamente alterato il concetto della vita e dei doveri affermandosi quivi l'*apatia* del saggio, ovvero (come suona in greco quella parola) il suo affrancamento assoluto da ogni passione e da ogni causa esterna che turbasse la tranquillità

del suo spirito. (Ritter, *Morale des Stoïciens*, T. III, pag. 540.) Questa era un'ambiziosa ostentazione del sommo bene, così la chiama il nostro Oratore, ostentazione degna d'una filosofia da ottimati che faceva privilegio della sapienza, e l'appartava lungi dalla modesta sublimità del senso comune. Laonde gli Stoici (prosegue Tullio), per non essere da quanto il volgo, mutavano i principj della natura, dicevano che l'uomo è anima e corpo, che vi sono nel corpo alcune cose desiderate da noi come beni; ma poi, avendo fatto nell'uomo eccellente l'animo sopra ogni altra sua facoltà, designarono per modo la natura del bene sommo come se l'anima non sovrastasse soltanto, ma fosse unica parte della umana persona. (C. XII.)

E qui è notevole davvero come ricercando il nostro filosofo le cause ultime dell'errore nel principio stoico del bene supremo, si va gradatamente avvicinando al concetto positivo e scientifico della morale. Io dico che dalla confutazione degli Stoici esce un concetto positivo e scientifico della morale, perchè quivi egli non segue le forme irresolute della Nuova Accademia, nè desume gli argomenti più validi dalle contradizioni relative e parziali del sistema avverso, ma procede più innanzi, indaga sottilmente l'intervallo che separa il conoscimento diretto dal conoscimento riflesso, e pone la vera indole della scienza nel suo differire dalla natura, a quel modo che il compiuto differisce dall'incompiuto, l'attuale dal virtuale e il perfezionamento dal perfettibile. La scienza, dice Cicerone, move dai principj di natura, e come tale ha nella stessa natura la possibilità d'ogni suo sviluppo ulteriore; la scienza non crea l'uomo, ma ne è un perfezionamento, non genera le notizie dirette, ma le chiarisce, le distingue, le corregge, le riduce a principj; non disegna ella stessa l'immagine dell'umana virtù, nè dispone l'uomo a desiderarla, ma trae in atto quelle essenziali e ingenite disposizioni; talchè l'opera sua è un continuo avvicinarsi al concetto del bene, seguendo un archetipo eterno di perfezione, e somiglia all'opera dello scultore che riceve da altri già disegnata e delineata la statua per ridurla

poi a compimento colla virtù del proprio scalpello. « Ut Phidias potest a primo instituere signum idque perficere, potest ab alio inchoatum accipere et absolvere, huic similis est sapientia: non enim ipsa genuit hominem, sed accepit a natura inchoatum. Hanc ergo intuens debet institutum illud quasi signum absolvere. Qualem igitur natura hominem inchoavit? et quod est munus, quod opus sapientiæ? quid est quod ab ea absolvi et perfici debeat? Si nihil in quo perficiendum est præter motum ingenii quemdam, id est, rationem, necesse est huic ultimum esse ex virtute agere: rationis enim perfectio est virtus: si nihil nisi corpus, summa erunt illa, valetudo, vacuitas doloris, pulcritudo, cætera. Nunc de hominis summo bono quæritur. Quid ergo dubitamus in tota ejus natura quærere quid sit effectum? Quum enim constet inter omnes, omne officium munusque sapientiæ in hominis cultu esse occupatum, alii — ne me existimes contra Stoicos solum dicere, — eas sententias adferunt, ut summum bonum in eo genere ponant, quod sit extra nostram potestatem, tamquam de inanimo aliquo loquantur, alii contra, quasi corpus nullum sit hominis, ita præter animum nihil curant, quum præsertim ipse quoque animus non inane nescio quid sit — neque enim id possum intelligere —, sed in quodam genere corporis, ut ne is quidem virtute una contentus sit, sed appetat vacuitatem doloris. Quam ob rem utrique idem faciunt, ut si lævam partem negligerent, dexteram tuerentur, aut ipsius animi, ut fecit Herillus, cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent. Eorum enim omnium, multa prætermittentium, dum eligant aliquid, quod sequantur, quasi curta sententia. At vero illa *perfecta* atque *plena* eorum, qui quum de hominis summo bono quærerent, nullam in eo neque *animi* neque *corporis* partem vacuam tutela reliquerunt. »

Questa bella dimostrazione, che il Kuehner annovera tra le dottrine interamente proprie di Tullio (Part. V, cap. 2), e che trascorre con tanta signoria di sè stessa dalle nature inferiori alle superiori, ponendo la legge che governa il sapere a riscontro colla legge dell' uni-

verso, mostra quanto alto fosse pel filosofo romano il concetto della Scienza Prima, ed è uno splendido testimonio della sua potenza speculativa e dell'universalità dell'ingegno latino. Concepiva il Romano la scienza come un ripensamento della natura, e la natura, considerata nell'ordine che la informa, era per lui un'arcana armonia d'attinenze; talchè la scienza ei la immaginava come un ripensamento delle naturali relazioni, che intercedono tra i varj gradi della vita nell'universo, tra le varie parti della natura fisica, intellettiva e morale nell'uomo, e poi tra la natura e la speculazione, e tra la speculazione e la vita civile. Filosofo vero è per lui chi ripete veracemente, tal quale gliela diè la coscienza, quell'armonia di natura; filosofo falso o sofista chi confondendo o separando riesce a negarla. Quindi era sofista l'epicureo, che meditando l'uomo solo nella parte più bassa di sua natura, e chiudendo gli occhj davanti alla luce non estinguibile dell'intelletto, poneva nel piacere il supremo dei beni; era sofista Erillo che disconoscendo la libera attività del volere, confinava la virtù nell'intuizione inefficace e disamorata del vero scientifico; ma non errava meno lo stoico, che pervenuto al concetto di virtù movendo dalle naturali tendenze, a un tratto le abbandonava per rifugiarsi in un ideale di sapienza che alla natura dell'uomo contraddiceva. (Cap. XIII, XIV, e gli altri sino alla fine del libro IV; c. f. *De legibus*, I, C. XVI.)

Considerata sotto questo rispetto, l'idea altamente comprensiva, che Tullio s'era formata della scienza morale, lo ravvicinava ai principj delle scuole socratiche. La ragione parmi assai chiara; poichè, posto una volta, com'è di fatto, la scienza non essere altro che un fedele ripensamento dell'umano soggetto, e dall'ordine dei principj intrinseci ad esso venire l'ordine esterno costitutivo del metodo di lei; ammesso inoltre in filosofia il rinnovamento essenziale d'ogni riforma essere, come nelle istituzioni civili, un ritorno verso i naturali principj dell'animo; da ciò consegue che la misura per determinare la bontà del metodo d'una scuola, e il suo avanzare o allontanarsi dal-

l'istituto riformatore, sarà il paragone tra la pienezza della forma scienziale e l' integrità della materia esaminata; talchè, dato un degeneramento delle scuole successive dal principale istitutore, chi prendesse a confutarle richiamandole ad un esame più pieno dell' umana coscienza, s' incontrerebbe per via diretta negl' intendimenti del riformatore. Tale è il caso da noi esaminato rispetto al filosofo latino. Il principio della morale delle scuole socratiche è il *conosci te stesso.* Ora è noto quale fosse la pienezza e la comprensione del significato, che il filosofo ateniese dava a quel precetto in ogni parte della filosofia, e come il sentimento della perfezione ideale, connaturato all'ingegno greco, e reso più vivo dalle armonie pittagoriche, traesse lui, uomo di smisurato intelletto, a immaginare la virtù costituita da un armonico concorso delle facoltà umane fra loro e coi termini esterni, e a concepire il cittadino nell' ideale dell' uomo perfetto.

Tale indirizzo dell' ingegno greco nei principj costitutivi della morale seguitarono Platone e Aristotele; ma l' uno, giovane della fantasia e dell' affetto, e nato in una civiltà, giovane ancora, e che serbava nell' evento delle istituzioni civili tutte le speranze d' un avvenire glorioso, sebbene affermasse l' effettuamento del bene assoluto non potersi dare quaggiù, perchè il bene assoluto è l' ente infinito, in sè e per sè sussistente, e partecipato solo imperfettamente dalle cose finite, pure faceva consistere la virtù in un continuo avvicinarsi dell' uomo a quell'esemplare immortale di perfezione, e riconosceva nei beni terreni un' effigie lontana e appena un' analogia della beatitudine eterna (ὁμοίωσις θεῷ. *De rep. e Theaet.*). Aristotele, ingegno più virile e più temperato e ritraente dai tempi, in cui, perduto il fatto delle libere istituzioni, se ne veniva creando con affetto maggiore la scienza, se rinvenne il perfetto della vita nell' intuizione del vero speculativo, si volgeva di preferenza alla pratica, e faceva del pensiero un semplice avviamento all' azione, della politica la parte principalissima della sua morale.

Il concetto del bene, rimasto assai indeterminato nelle

dottrine del figlio di Sofronisco, si bipartisce dunque nell' Accademia e nel Peripato; Platone lo congiungeva alla psicologia e alla dialettica; Aristotele lo ravvicinava alla politica; con che, si avverta bene, noi vogliamo solo far notare certa speciale prevalenza nella forma scientifica delle due scuole, non già determinare una essenziale diversità nei fondamenti della morale. Chè la pienezza dell'osservazione interiore, tanto raccomandata da Socrate, durava lungo tempo ancora nei successori d' Aristotele e di Platone, e fu tra le cause principali ond' essi, concordi con Zenone nel sostanziale del sistema, ne combatterono il metodo e il concetto del bene supremo come un traligname nto dalle dottrine dei loro istitutori.

Da queste considerazioni s' inferisce più cose. Primieramente si comprende come il pensiero dell' oratore latino sulla teorica del bene morale, considerato sotto il rispetto semplicemente speculativo, sia universale, comprensivo e di un importante valore scientifico, sia un testimonio di più del suo risalire mediante un principio più alto e più generale, non certamente partecipato dalle scuole negative e sofistiche, ai veri supremi costituenti la scienza. Da queste considerazioni esce anche nuova luce sull' intendimento a cui mira il libro *De finibus.* Quest' opera è di una singolare importanza per la storia della scienza morale, e, a considerarla bene, si vede che Tullio a fin di mostrare e chiarire la perfetta dottrina sulla natura del bene supremo, si valse del metodo più famigliare a Socrate e a Platone, metodo che potrebbe dirsi *ab absurdis,* assai usato nelle dimostrazioni dei problemi di Geometria; pose cioè più concetti particolari e negativi del bene perfetto, e su via di contradizione in contradizione si levò *eliminando,* e *integrando* insieme, al concetto più universale e più comprensivo. Per tal modo egli, imitando il Socrate del *Convito,* del *Fedro* e della *Repubblica,* addestrava il giovane ingegno latino a scoprire nel particolare e nel mutabile delle opinioni l' idea universale che signoreggia la scienza. Conforme a tal metodo, se egli nel primo e nel secondo libro confutava Epicuro mostrando quanto

fosse difettivo il suo principio che poneva il bene ed il fine nel puro sentimento animale, e se nel terzo e nel quarto esponendo e correggendo le dottrine del Portico richiamava i filosofi a meditarne la parte imperfetta, cioè il prevalere soverchio del principio spirituale e soggettivo nel concetto del bene; nel quinto libro introdusse a coronamento della morale il sistema dell' Antica Accademia e del Peripato. Questo libro è una sintesi di tutta quanta la scienza; vi si studia l' uomo dai primi rudimenti della vita vegetativa e animale su su fino agli albori della vita intellettiva e morale; vi si mostra come l' istinto primitivo della conservazione esca in sentimento, il sentimento germini in affetto, e quell' affetto, incerto e inconsaputo da prima, a poco a poco coll' apprensione più viva di noi stessi e della differenza che ci distingue dagli altri animali, si muta in conoscimento; vi s' insegna come debba la filosofia tener conto nelle sue meditazioni di questa piega dei sentimenti animali e spirituali, perchè le sono scala all' evidenza del vero che più tardi la riflessione esaminatrice coglie nei penetrali della coscienza. Invero quando io leggo il trattato dei Fini non mi posso capacitare come vi siano stati alcuni critici che han voluto scoprire nel quinto e nel quarto libro, e nella conciliazione ivi proposta tra gli Stoici e l' Antica Accademia, non altro che un misero tentativo dell' eclettismo latino; poichè (giova ripeterlo) mentre investigava il fine scientificamente, Cicerone conciliava le scuole, ma *integrando* col metodo dell' osservazione interiore; procedeva sì ravvicinando i sistemi de' filosofi, ma il principio della loro armonia desumeva dall' esemplare della natura, ch' è sistema immortale di Dio. (Vedi riassunto e citato diligentemente il *De finibus* nella dissertazione già allegata di G. R. Thorbecke, e in quella del Kuehner, Part. V, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 18, 19, 20. Vedi pure per ciò che risguarda il concetto di tutto il trattato l' importante dissertazione di G. Carlo Hinkel: *De variis formis doctrinæ moralis Peripateticorum usque ad Ciceronem, earumque cum cæterarum scholarum placitis comparatione*. Marburgi Cattorum, 1839).

Il concetto scientifico della morale di Cicerone, quale noi l'abbiamo meditato sin qui, comprendendo nella sua pienezza tutti i principj costitutivi di quella dottrina, e unificando in un termine superiore, che era l'integrità del soggetto umano, le contradizioni parziali delle scuole, dà luogo a risolvere una delle più importanti questioni mosse dagli storici sulla morale dell'oratore latino. Imperocchè ci spiega in qual modo, concorde coll' antica Accademia e col Peripato nei principj supremi e nell' idea del bene e della virtù, quanto poi alle parti accessorie, che avevan per fine determinare il contegno del saggio rispetto a sè stesso, e nelle relazioni civili, egli secondasse talvolta gli Stoici la cui severità, civilmente considerata, gli pareva un argine saldo contro la straboccata corruttela dei tempi. Procedendo con tal criterio, i libri attinenti a questa parte soggettiva della morale appajono informati da un solo ed unico disegno di scienza, e vengono distribuiti per classi in ordine al metodo e agli intendimenti. Infatti dall' opera dei Fini, la quale tiene la parte suprema dell'Etica, ch' io chiamai *soggettiva*, e discorre del bene e della vita con fine *immediatamente scientifico*, scendono conforme a questo principio le Questioni Tusculane, e il libro dei Paradossi. Manifestano un *fine positivo o d'applicazione e un esercizio di metodo* le dispute Tusculane, dove in mezzo ai precetti stoici, esposti nella maggior parte dell'opera, traluce l'intendimento di offrire, in tanta corruttela delle pubbliche istituzioni e dei costumi romani, un alto esemplare del saggio, capace di volgere le menti a studj più generosi; e divisa la filosofia in più questioni (*loca*), si prende in ciascuna a ribattere le istanze proposte col metodo della Nuova Accademia. Poi un *semplice esercizio di metodo forense* rivelano i Paradossi, nei quali Tullio poco dopo la morte di Catone Uticense prese a lodare secondo i principj stoici le virtù dell'amico, e mostrò agli studiosi dell' eloquenza come qualunque soggetto di filosofia, il più remoto dalle opinioni volgari, si porgesse ad un utile esperimento dell'ingegno oratorio. « Ego vero (così egli dice nel *Proemio*)

illa ipsa quæ vix in gymnasiis et in otio Stoici probant, *ludens conieci in communes locos.* »

3. Insino a questo punto, esponendo fedelmente l'indirizzo delle indagini speculative di Cicerone nella controversia intorno al bene supremo, noi paragonammo volta per volta le sue opinioni coi principali sistemi contemporanei. Da quindi innanzi procederemo con metodo diverso e più spedito, giunti a parlare di quella parte della sua filosofia, dove egli si avvenne a minori opposizioni, e dove la sua riflessione era soccorsa più largamente dalle idee nazionali e dai principj del Diritto romano. E veramente la parte soggettiva della morale, che, come vedemmo sin qui, indaga il fine dell'operare nella piega degli umani affetti e nel più intimo della coscienza, per quanto avvalorata da sottili argomenti, e col riscontro di veri indubitabili, offriva ai tempi di Tullio non lieve incertezza alla riflessione esaminatrice. Forse perchè in quella più che altrove cadendo l'indagine filosofale sulla parte più affettuosa dell'essere umano, il fomite delle passioni, non separabile mai dalla scienza, potea far velo al giudizio; o perchè la discordia delle sètte vi avea moltiplicati senza ragione i problemi e le controversie. Ma con metodo più sicuro, e con più evidenti principj si governa la parte *oggettiva* della morale di Cicerone, ossia quella parte nella quale egli, esaminate le naturali tendenze, e l'istinto della felicità, e ciò che per rispetto a noi costituisce l'adempimento del fine, si leva al concetto universale del bene e alla suprema idealità della legge e del dovere. E proprio questo è un fatto notevole anche in tempi di feconda speculazione, che quanto più il nostro pensiero va dal soggetto all'oggetto, trascende il sensibile, e passa dall'esame minuto delle potenze affettive e conoscitive alla contemplazione degli intelligibili eterni, tanto più animoso procede per la via della scienza, come chi senta alleggerirsi il respiro uscendo dal basso della valle a una vista interminata di pianure e di mari. La teorica della legge e del dovere è dunque il fondamento della filosofia civile di M. Tullio; e certo a questa chiarezza dei sommi

principj morali da cui ella è desunta, e dove il pensiero del filosofo latino si ferma per rinvenire le armonie più remote della scienza morale colle dottrine dello stato e della vita politica, conviene attribuire quella pienezza di speculazioni largamente intrecciate all'esame del mondo e dell'animo umano, onde il libro delle Leggi riassumendo le teoriche civili, si rannoda da un lato col dialogo dei Fini e coll'Etica soggettiva, e dall'altro cogli Officj e col libro della Repubblica. Talchè, a voler dire pienamente il pensiero del filosofo romano, tutta la scienza morale sì dell'individuo come dell'umana famiglia, e la filosofia civile nelle sue più remote congiunzioni colle altre dottrine, muovono, come due maestose riviere di fiumi perenni, da quel fonte immutabile, che è il concetto della eterna legge.

Le dottrine della filosofia civile di Cicerone furono da molti anni soggetto di lunghe e diligenti ricerche in Germania, in Inghilterra ed in Francia, tanto che su questa più che sopra qualunque altra parte delle sue opere forniscono le biblioteche copiosa materia di lavori storici, critici e dottrinali agli studj dei commentatori e dei filosofi. La quale abbondanza di ricerche sulle dottrine positive del filosofo latino provenne al certo, così da una talquale novità e armonia di disegno scientifico che egli dava ai suoi studj sulla filosofia civile, applicandovi l'esempio di Roma e i larghi principj della Giurisprudenza e del diritto latino; come da quell'opinione invalsa universalmente tra i dotti ch'egli avesse un ingegno più fecondo nell'applicare che nel trovare, più acconcio ad esporre i precetti della scienza che a fondarne i principj per via di rigorose indagini speculative. Ma niente è più contrario a questa opinione quanto un severo esame del libro *De legibus*. Meditando con attenzione questo dialogo, uno dei più eloquenti che mai uscissero dalla fantasia largamente inventiva del nostro filosofo, ti accorgi tosto essersi ingannati a partito coloro i quali sull'autorità di alcune poche parole di lui nel cap. VI: « quoniam in *populari* ratione omnis nostra versatur oratio, *populariter interdum*

loqui necesse erit », vollero indurre doversi annoverare questo trattato fra i libri mancanti di vera speculazione scientifica, e vôlti ad un fine semplicemente pratico e popolare. Ora per risolvere una siffatta questione, non certo di poca importanza nella critica della morale di Cicerone, e risguardante quei principj che ne collegano le varie parti in un disegno ordinato di scienza, io distinguo nel libro *De legibus* due rispetti parimente importanti in cui può essere considerato: un rispetto istorico, o giuridico, e un rispetto semplicemente speculativo. E a parlare innanzi tutto del primo, non debbo lasciare indietro come dal 490, età della prima guerra cartaginese, al 628, anno della distruzione di Numanzia, mentre gran parte all'oriente e all' occidente d' Europa, e l' Africa stessa venivano in potere dei Romani, la repubblica (come dice il Forti) rapidamente si corrompesse. S' indeboliva a poco a poco l'ordine delle famiglie, si mutava la moderazione in crudeltà e capriccio, l' ossequio e l' ubbidienza in vile condiscendenza ai vizj con animo rivolto a sciogliersi dai legami della famiglia, perdeva forza la religione del giuramento; nel VI secolo frequenti i privilegj, caduta in discredito l' autorità sacerdotale, frequenti le prorogazioni degl' imperj; indi a grado a grado cessava Roma dall' avere una costituzione fissa e un prudente consiglio che la dirigesse, e s' avviava all' anarchia popolare. Di queste condizioni civili, che rendevano sempre più facile il vivere sciolto da ogni legge morale, dovea risentirsi la disciplina del dritto. La quale nata da una viva disposizione dell' ingegno latino a ricercare la suprema legge del vero nella moralità delle azioni, e guidata dalla sublime idea del giure che G. B. Vico riconobbe nel linguaggio dei primitivi italiani, si perfezionava tra il sesto secolo e il settimo a causa del bisogno vivamente sentito di ridurre le consuetudini a leggi scritte, per l' uso delle lettere greche, per lo studio dell' antichità necessario alla notizia delle leggi, e per l' efficacia della morale stoica. Ma frattanto la sparsa materia del diritto romano non si ordinava in forma di scienza; non già che molte massime

generali delle XII tavole e dei pretori non fossero desunte dall' intimo della filosofia, e che l' applicazione e lo svolgimento delle dottrine non desse impulso efficace all' ingegno speculativo de' Giureconsulti. Vi s' opponeva un difetto, antico nella costituzione romana, per cui cadendo in dissuetudine le leggi, spesso occorreva di rinnovarle, l' autorità troppo larga dei legislatori, onde, al dire di Cicerone, si studiavano piuttosto gli editti del Pretore e le opere dei Giureconsulti, che il testo delle XII tavole, e poi il moltiplicare delle massime e delle questioni per cui avveniva che la scienza, anzichè ordinarsi a sistema con universalità di disegno, si veniva soltanto applicando gradatamente ai bisogni civili. Ma verso la metà del settimo secolo, quello stesso in cui Cicerone scriveva la Topica, e a Roma e per tutto il dominio della repubblica s' era da un pezzo largamente propagato lo studio della filosofia e delle lettere greche, l'ingegno romano già esperto nell' esercizio della logica, e maturo all' abito della riflessione interiore, cominciò a dare forma più rigorosa di scienza alle discipline del giure. Uno di coloro che più vi si volse, e che, per testimonianza di Cicerone, vi recò un vero abito del raziocinio nutrito da studj profondi di filosofia, fu il giureconsulto Servio Sulpicio, di cui si parla con molte lodi nel libro *De claris oratoribus* (XLI); e dopo lui il nostro filosofo, al quale chi legga il libro delle Leggi non può negare il merito insigne di avere meditato una riforma del giure, desumendone l' origine, come dice egli stesso, dall'intimo della filosofia, e tentato un codice del diritto pubblico per sopperire al bisogno, allora vivamente sentito, di ridurre a principj universali e a disegno ordinato le sparse discipline del Diritto romano. (Libro I, e seg.)

Ma questo stesso proporsi una riforma del giure e meditarne l' ordinamento scienziale, chi non vede ch' era già nella mente del nostro filosofo un naturale apparecchio all' indagine speculativa dei principj morali? L' oratore latino a cercare *che cosa è legge*, mosse, come i giureconsulti odierni, dalla considerazione di due rispetti

nei quali la legge può meditarsi, cioè in quanto ella esiste nel fatto come regola coattiva delle azioni, ovvero in quanto ha una ragione d'esistere, o vogliam dire una origine razionale (Forti). Ei risguardò di preferenza il secondo rispetto, e cercando nella sua definizione l'ottimo ideale, « si rifece da un gius naturale anteriore alle leggi, variabili secondo il volere dei legislatori, norma razionale al paragone della quale si potesse distinguere la legge buona dalla cattiva, che in sostanza è una violazione del giusto sostenuta dalle forze della società. Questo termine di confronto delle leggi civili lo ravvisava nella legge di natura, ossia nella somma ragione dell'economia che gli dèi, signori dell'universo, avean posta nel governo delle cose umane. Da questo fonte derivava la giustizia assoluta ed eterna, che definisce il bene ed il male indipendentemente dagli stabilimenti sociali e dalle opinioni degli uomini. Idea di assoluta giustizia, che, come Cicerone avverte egregiamente, non può star separata dalla credenza religiosa in un supremo legislatore cui sia a cuore il bene e l'avanzamento dell'umanità. I comandi e le proibizioni di questa legge suprema sono noti agli uomini, secondo Cicerone, per natural lume di ragione, solchè essi vogliano esaminare sè stessi e consultare la coscienza. Laonde è da considerare sapientissimo il detto dell'antico savio, che poneva a fondamento di sapienza il conoscer sè stesso. Conoscendo sè stesso, l'uomo vede di essere naturalmente socievole, e va persuaso che la società è uno stato necessario al genere umano. Vede eziandio che gli uomini tutti fanno una sola famiglia, che ha un padre e regolatore comune, che tutti ama ugualmente e gli obbliga a vicendevoli uffizj. » Francesco Forti, nome caro alle lettere e alla giurisprudenza toscana, così riassumeva nel I libro delle sue Istituzioni civili le dottrine del dialogo sulle Leggi; ed io lo citai augurando che per suo esempio il trattato insigne del filosofo latino porgesse materia di larghe e fruttifere meditazioni agli studiosi del Diritto.

Tra le cause adunque che dettarono a Cicerone il dialogo delle Leggi, sono in primo luogo da annoverarsi

l'incertezza del vero senso del giure per la moltiplicità delle massime, degli editti, delle leggi, degl'interpretanti, onde spesso si perdeva il significato filosofico e morale nella aridità delle formule, ed era opera di scienza vera e fruttuosa il ricondurvi le umane menti; poi una ragione politica che voleva richiamate ai principj morali le libere istituzioni; ed infine un contrasto alle scuole greche, e specialmente alla Nuova Accademia, la cui dottrina poteva riuscir fatale all'Etica e alla Giurisprudenza, fondata com'era, non già sull'osservazione interiore o sopra un vero criterio scientifico, ma sui deboli artifizj della dialettica e del sofisma (Lib. I, c. IV, e XIII). Ora si consideri bene come il notare diligentemente questo contrasto del filosofo latino colle scuole negative degli assoluti principj morali, ci mena a poco a poco a scoprire la parte altamente speculativa delle sue indagini intorno alle leggi, la quale dobbiam confessare avere sin qui assai poco considerata i critici e i commentatori. Eppure ogni età della storia (e lo notammo più innanzi) ci porge ampie e innegabili testimonianze di questo tornare della riflessione all'esame della legge morale e della genesi dei sommi principj che ne derivano, e si manifestano all'intelletto fecondi d'innumerevoli attinenze con qualunque parte dello scibile umano, ogni volta che le dottrine dei sofisti pullulate dalla profonda corruzione civile e dall'intepidire del senso morale, ponevano il bene ed il giusto nell'attraimento degli istinti animali, e nell'esca dell'interesse. In quei tempi di grandi sventure private e pubbliche, massima delle quali è per certo il dilungarsi degli ordini civili dalla notizia dei sommi principj, gl'intelletti più alti, nutriti nella meditazione e negli studj dell'antichità, mossero la riforma morale da quella relazione chiarissima e primitiva che intercede tra l'intelletto e l'assoluto, e si manifesta nell'energia dell'imperativo morale. Questo intendimento di opporsi allo scetticismo coll'esame della realità oggettiva del supremo concetto di legge, è manifesto nelle teoriche del Vico, è manifestissimo in quelle degli Scozzesi, e dettò le pagine più

eloquenti di quel famoso libro che s'intitola dalla *Ragione pratica*, sebbene l'affermare, come esso fa, che la mia ragione è un che d'imperativo, che la mia volontà vi si sente soggetta, e che quindi m'accorgo che quell'impero è universale e viene da Dio legislatore, creatore e provvidente, sia pronunciato assolutamente contrario al sistema della scuola critica e alle dottrine del filosofo di Conisberga.

Ma poichè in questo luogo facemmo espressa menzione del libro della *Ragione pratica*, vogliamo invitare i nostri lettori a seguirci in un paragone per certo singolare e inaspettato delle dottrine di due differentissimi ingegni. Il filosofo di Conisberga, abbeverato alle dottrine del Cartesio, e seguace, benchè inconsapevole, dello scetticismo di David Hume, il Kant che nacque il 1724, e vide nella seconda metà del secolo XVIII i primi baleni di quella filosofia, onde più tardi sfolgorava la rivoluzione francese, ammise a fondamento del suo sistema l'assoluta impossibilità di trapassare dal soggetto all'oggetto, rappresentando il pensiero racchiuso in sè stesso e pensante le cose con proprie forme o categorie. La qual dottrina, oltre al contraddire, come fa, alla natura del pensiero e all'evidenza immediata della percezione, e porre il filosofo nell'assoluta impossibilità di edificare la scienza nel tempo stesso ch'egli si propone il problema, se la scienza è possibile, distrugge ogni certezza morale, e vieta alla mente di aggiungere mai colla riflessione scientifica l'origine vera della legislazione assoluta. « Pel Kant (osserva giustamente il Mamiani) l'anima è onninamente legislatrice di sè medesima e crea l'assoluto dovere, crea, dico, non meno di un assoluto; e quella forza invincibile di approvare o di biasimare è pur fattura dell'anima, onde ella identicamente e simultaneamente è comando e obbedienza, è autorità ed obbligazione, è diritto e dovere, è attiva e passiva, è finita e infinita (perchè ogni assoluto vero è infinito), e rimordesi talvolta amarissimamente delle azioni contrarie all'imperativo di cui ella stessa è autrice spontanea..... Cotal dovere e cotale legislazione as-

soluta che emerge tutta ed unicamente dall'umano subbietto, appare nel Kant (se è lecito dirlo) più contraddittoria assai che negli Stoici antichi e nei moderni panteisti germanici. Imperocchè appo entrambe le scuole la volontà e libertà umana si sustanzia in ultimo con la divina e assoluta. Quindi nelle loro dottrine morali ricomparisce la contradizione perpetua d'identificare azione e passione, finito e infinito e così proseguì; ma non vi si dee ravvisare cotesta forma particolare di ripugnanza tanto più deplorevole quanto la scienza morale à un carattere sacro e interessa il genere umano e la vita civile più che altra disciplina quale che sia. » (*Confessioni*, V. I, Lib. II, pag. 294, 95.)

Tale è pertanto la differenza notevole che corre tra le contradizioni morali del Kant e quelle del nostro filosofo. Già vedemmo parlando delle dottrine sulla natura come da parecchj luoghi dei suoi trattati apparisca assai chiaro ch'egli, seguace del semipanteismo platonico e stoico, faceva consustanziali l'intelletto umano e il divino; la qual dottrina applicata nel dialogo delle Leggi avrebbe dovuto condurlo per legittima illazione a identificare la natura infinita del precetto morale colla ragione finita dell'uomo. Ora una volta ammessa questa dottrina, come mai poteva dedurne il filosofo l'azione trascendente e assoluta dell'imperativo morale sull'anima nostra? Come concluderne che *la ragione perfetta*, in quanto risplende dell'assoluto concetto del bene, s'impone alla mente e prende natura di legge? E d'altra parte è chiaro a chi sia mediocremente versato nella storia della nostra scienza che l'oratore romano, il quale rifiuta nel libro *De finibus* la parte *soggettiva* della morale del Portico, come il superbo concetto del perfezionamento umano, l'indifferenza ai beni esteriori e l'eguaglianza delle imputazioni, qui nel dialogo delle Leggi ne accettò pienamente la parte *oggettiva*, vo' dire l'idea della legge eterna e i concetti dell'obbligazione e della città universale. Tale repugnanza del semipanteismo platonico e stoico accolto da Cicerone coll'autonomia dell'umano arbitrio, e coll'effi-

cacia trascendente di quella virtù onde si genera in noi l'obbligazione morale, involge un importante quesito di storia della filosofia. Nel quale si domanda, se il filosofo latino propose giammai nettamente innanzi all'esame della sua riflessione questa controversia da cui dipende il principio costitutivo dell'obbligazione e del bene morale; e se chiese a sè stesso come potessero mai conciliarsi l'identità di natura tra l'intelletto divino e l'intelletto dell'uomo con quel sentimento di soggezione assoluta che in noi s'accompagna all'impero della legge morale.

Veramente non è ben chiaro se Cicerone si facesse mai tal domanda; ma, a dirla breve e come io la penso, il sentimento più naturale e spontaneo ch'io ritrassi dalla prima lettera del libro *De legibus*, fu una ferma opinione che il filosofo latino movendo dalla indagine sul concetto di legge, soccorso dalle tradizioni del diritto romano, dovesse riuscire a rappresentarsi quell'azione trascendente della legge morale sull'animo nostro siccome derivata dall'intima natura di un assoluto, distinto dalla ragione dell'uomo e a lei superiore. Argomento valevole assai per confermarmi in tale giudizio, è l'altezza a cui poggia l'indagine speculativa di Tullio, che allontanatosi dall'esame particolare e sottile delle scuole antecedenti e contemporanee, e dalla parte soggettiva della stessa dottrina stoica, riordinava la scienza tutta al lume dei sommi principj, più tardi usciti a fondamento della sapienza cristiana.

Un'altra prova di non lieve importanza è altresì la differenza notevole che corre tra i libri fisici e morali del filosofo nostro. In quelli egli dubita il più delle volte, e, meno che nei principj fondamentali, segue irresoluto le forme della Nuova Accademia; nei libri morali par tutto un altr'uomo, e le sue conclusioni rivelano sempre una maravigliosa armonia del sentimento colla riflessione speculativa. Altresì non v'è dubbio alcuno che i concetti correlativi di Dio e dell'anima umana e del libero arbitrio, assai indeterminati nel *De natura deorum*, nelle Tuscolane, nel Sogno di Scipione e negli Accademici primi, qui nel libro

delle Leggi profilano più nettamente le loro fattezze, e ne discende ordinata e architettata nelle sue verità universali tutta quanta la scienza. Il concetto di Dio sopra ogni altro giunge in questo libro ad un' altezza sconosciuta alla maggior parte dei filosofi antichi. Egli è rappresentato al lume delle tradizioni romane come una mente eterna ed eccelsa che tutto provvede, che a tutto impera, e veste i due caratteri dell' arbitrio e della moralità, che, al dir del Gioberti, ne costituiscono le originali fattezze. L' indagine tulliana della legge suprema palesa poi, per mio avviso, un vigore non ordinario d' ingegno speculativo. Posta a capo di tutto il ragionamento la nozione di legge universale come un riscontro delle leggi particolari e una misura intelligibile a cui ricorrendo si potesse apprezzare l'essenza delle cose giuste od ingiuste, tal nozione presentava in sè due rispetti intimi ambedue e ambedue necessarj. La potevi considerare come idealità suprema, come infinita giustizia onde il giusto si partecipa, benchè imperfettamente, alle cose finite, e come *primo* assoluto ed universale, che volgendo le menti alla comune dispensazione del bene porgesse quasi l'unità morale dell' umana famiglia. Considerata nel primo rispetto, la nozione di legge si offriva alla mente del filosofo latino come idealità suprema e assoluta, e come un intelligibile primo che *rappresentando il perfetto* nell' ordine della ragione le si imponeva come regola dell' operare. Egli dunque concepiva quella nozione come un vivo riverbero dell' assoluto, e poichè l'assoluto è divino, e la sua idea si palesa partecipata come luce dall'alto nella perfetta ragione dell' uomo, unico di tutti gli animali che abbia innata nell' animo la notizia di Dio, quell' idea gli parve una partecipazione segreta ed arcana dell' assoluto nell' umano intelletto. Udiamo le sue parole: « Est quidem vera lex recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quæ tamen neque probos frustra jubet aut vetat nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est neque derogare ex hac aliquid

licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius, nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus: ille legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas pœnas, etiam si cætera supplicia, quæ putantur, effugerit.» (Cic., lib. III, *De Repub.*, XXII, 33, riportato da Lattanzio *Instit. div.*, l. VI, cap. 8.) Stupenda definizione è questa del principio regolatore degli atti umani, e tale da mostrare una volta per sempre che qualcosa più di una semplice continuazione delle scuole greche s'acchiudeva nei principj dell'Etica romana. Vi s'acchiudeva la speranza e la promessa immortale del Cristianesimo!

Considerato al lume di questi principj, il dialogo delle Leggi ci si offre come una sintesi vasta di tutta la scienza. Una volta posto con tanta chiarezza il concetto di legge nella cima dell'umana ragione, e l'umana ragione stretta da un legame arcano d'attinenza coll'assoluto, se ne chiariva alla mente del nostro filosofo la nozione di Dio e quella dell'uomo e dell'universo, e il fondamento primo dei doveri civili. La causa di tutto ciò era per fermo nell'intima natura del metodo di lui, il quale movendo dalla coscienza morale e dal vivo sentimento dell'obbligazione, coglieva nel suo stesso principio la più ampia e la più feconda di tutte le armonie scientifiche; siccome quella in cui soggetto e oggetto si trovano unificati in un termine superiore e trascendente, onde poi si diparte, come da unico centro, l'ordine universale delle idee e quello dei fatti. La qual cosa non accade per certo nella ragione informatrice del sistema di Emanuele Kant, e degli altri critici e razionalisti moderni. In tali sistemi il pensiero (per valerci delle loro stesse parole) non esce mai da sè stesso, non coglie la realità viva e concreta che è presente all'intuito, nè anche, dico, in questa parte della

filosofia de' costumi, dove la mente afferma ogni volta per ingenita necessità di natura l'indipendenza del precetto morale assoluto dall'atto informatore del nostro spirito. Non ha dunque la filosofia soggettiva un punto stabile e fermo in cui getti le prime fondamenta dell'edifizio morale, e il legame intimo dei pensieri che ne connette le parti, non avendo corrispondenza nella realità obbiettiva dei sommi principj, dee riuscire per necessità fenomenico, relativo e contingente. Eppure, come ben nota il Gioberti, vano è il voler riformare la dottrina del Buono senza risalire ai principj, che è quanto dire, senza considerarla come una scienza seconda, fondata sui canoni della scienza prima. (*Del Buono*, cap. III.)

Questa nobile impresa, degna di un condiscepolo dei Giureconsulti romani, fu tentata dall'Autore del dialogo delle Leggi. L'esame della sua dottrina, solo che il lettore se lo riduca per poco al pensiero, ci ha mostrato assai largamente che il metodo Socratico dell'osservazione interiore lo condusse nei libri fisici e logici ad accettare il conoscimento come un dato legittimo della scienza, e nella disputa contro gli Stoici intorno al fine quel metodo istesso lo avvertiva doversi trovare la ragione constitutrice del bene per rispetto all'uomo nell'indagine piena dell'umano soggetto. Da questa cognizione dell'animo si levava il Romano per l'evidenza dei comandi morali alla notizia più perfetta di Dio, e lo concepiva come mente e ragione infinita in cui posa l'idea della legge eterna, di questa legge obbiettiva, immutabile, necessaria, anteriore a tutte le leggi civili, più antica d'ogni città e d'ogni gente, e coeva a quel Dio che governa la terra ed il cielo. Da Dio è disceso l'uomo; egli uscito nel mondo ultimo degli animali, allorchè la natura fu disposta ad accoglierlo, benchè mortale nelle altre parti dell'esser suo, nell'animo è generato da Dio. Egli solo quindi tra tutti gli animali ha notizia del Creatore, solo è capace di virtù, e può valersi in suo servigio dei frutti della terra, e inventò per ammaestramento della natura innumerevoli arti che imitate poi dalla ragione gli procacciarono le cose necessarie alla

vita. L'uomo dunque è primitivamente simile a Dio; similitudine che può vedersi dal fine a che la natura stessa lo destinava, e dai mezzi che gli diede a conseguire quel fine; conciossiachè prima ordinò la intera costituzione del mondo in suo beneficio, e all'uomo stesso diede conoscimento veloce, e del conoscimento ministri e satelliti i sensi, e gl'impresse nell'intelletto certe oscure nozioni di cose innumerevoli che furono in qualche modo fondamento alla scienza. Diede anche all'uomo forma di membra acconce a significarne la natura intellettuale; poichè, mentre gli altri animali fece inchini alla terra per l'uso del pasto, il solo uomo rivolse al cielo quasi alla contemplazione dell'antica sua patria, e ne atteggiò il volto per modo che vi si leggesse profondamente scolpita l'effigie dell'animo.

Sarebbe lungo il seguire M. Tullio in questa larga deduzione dei veri morali e psicologici ch'egli trasse dal concetto di legge. Basti per noi l'osservare che son belle e vere dottrine, più tardi ripetute dai Padri e dai Dottori e dalle recenti scuole italiane, l'autorità assoluta dell'imperativo morale, la sua attinenza con Dio provvidente, l'idea dell'imputazione e dell'atto umano, e finalmente quella grande città in cui l'ordine mondano e soprammondano si congiungono insieme nella universale comunione degli spiriti eterni. (*De leg.*, lib. I.)

Esaminata la legge nel suo primo rispetto, vale a dire in quanto essa è obbiettiva, necessaria, immutabile, eterna, il filosofo latino passa a considerarla come un principio

universale, che si dispiega al di fuori di sè stesso in un ordine di relazioni, ed è norma comune dell'operare agli umani intelletti. E qui egli veniva cercando la comunità del concetto di legge nella somiglianza di natura intellettuale, onde avviene che a significare tutta quanta la umana specie vale una sola definizione, e principio del consorzio civile è la comune e vicendevole partecipazione del giure. « Non est enim (egli diceva) singulare nec solivagum genus humanum. » Quindi esce altresì nel primo della Repubblica la bella definizione della città, fondamento alle sue dottrine politiche: « *est igitur respublica*

res populi; populus autem non omnis hominum cœtus quoquo modo congregatus, sed cœtus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus,» dove egli afferma il nesso primitivo tra il diritto naturale e il diritto delle genti, e contro Platone che attribuiva l'origine del consorzio umano alla debolezza degl'individui, riconosce invece quell'origine nella comunità di una legge assoluta e soprammondana.

Il cardine della morale di Cicerone posa dunque manifestamente in questa dottrina delle Leggi, il cui merito insigne si è di avere vôlto le sparse discipline del diritto romano contemporaneo ad un ordinamento più razionale, e fondata la metafisica e la filosofia civile sopra principj assoluti di scienza. Questo intendimento del nostro oratore è tanto più manifesto, in quanto che egli, dopo spiegata per ordine la dottrina della legge suprema, assume nel primo libro la questione più tardi agitata nel *De finibus*, e contro le dottrine di coloro che il buono misuravano dall'utile, si distende a provare la virtù sola desiderabile per sè stessa, e l'efficacia del buono venire dalla natura anzichè dalle mutabili opinioni. (XVII, XVIII, XIX.) La qual cosa, mentre è una prova di più per mostrare come l'oratore-filosofo dai punti capitalissimi della morale, scendesse con unità di concetto alle più remote applicazioni, prende in fallo quei critici che supposero di fresco avere Cicerone abbandonato improvvisamente la dottrina dell'Antica Accademia sulla legge naturale per accettare il metodo peripatetico nel suo più recente trattato dei Beni. Ma innanzi tutto noi domandiamo a quei critici come mai, se Tullio si ribellò più tardi alla ragione informatrice delle dottrine platoniche, qui nel libro delle Leggi espone con fronte sicura la stessa teorica trattata nei Fini? In secondo luogo, fra le due opere v'è certo diversità nella ragione del metodo esterno (procedendosi deduttivamente nel libro delle Leggi, e induttivamente nel libro dei Fini), ma la diversità non involge alcuna contradizione; poichè nel trattato dei Beni, quando esaminava quella controversia da parte dell'umano

soggetto, affermò nella vita presente non pervenire l'uomo al compiuto adempimento del fine se non svolgendo e perfezionando ogni parte integrale di sua natura, laddove qui nelle Leggi salito ad un concetto più universale, meditò *oggettivamente* l'idea del buono e dell'obbligazione, riconoscendovi un'assoluta efficacia indipendente dall'atto dello spirito umano. Così da questi due larghissimi aspetti in cui può essere meditata la materia della scienza morale, e dove all'intelletto del filosofo appajono congiunti l'assoluto e il relativo, il contingente e il necessario, l'anima e Dio, deriva secondo la mente di Cicerone, il vero e più ampio concetto della dottrina sul buono.

4. La diligente esposizione impresa da noi degli scritti del filosofo latino ci ha condotti, come avranno osservato i lettori, a trattenerci alquanto intorno alla parte speculativa delle sue dottrine morali, e segnatamente intorno ai due trattati *De finibus* e *De legibus*. La qual cosa abbiamo fatta coll'intendimento di porre innanzi agli occhi degli studiosi i principj fondamentali e il disegno scientifico dell'Etica latina, esposta da Cicerone, sembrandoci che questo esame fosse stato assai leggermente condotto sin qui dai critici precedenti, i quali o tenevano Cicerone in luogo di un eclettico e di un moralista positivo e sperimentale, o non facendo professione di filosofi, consideravano nei suoi trattati meglio la parte istorica e letteraria che l'intimo nesso e il metodo speculativo delle dottrine. Eppure (convien confessarlo) questa critica preoccupata e parziale è sommamente contraria alla giusta estimazione dei libri speculativi di Tullio. Per essa avviene che i principj e la unità delle sue dottrine morali ci rimane ignota per sempre; ci sfuggono le più alte induzioni che il grande oratore e i Giureconsulti adoperarono intorno ai pronunciati del senso comune, e riesce un fatto senza ragione alcuna quell'ampia utilità applicativa dell' Etica romana, da tutti riconosciuta, se il filosofo morale non ne rintraccia i principj nelle speculazioni più remote intorno al vero ed al buono.

Premesse queste osservazioni, veniamo ora alla parte

positiva dell'Etica tulliana, nella quale ci terremo più brevi secondo è richiesto dalla natura principalmente filosofica di questo scritto.

L'indagine che si contiene nel primo libro delle Leggi, porge naturalmente il passaggio dai supremi principj speculativi alle dottrine pratiche della morale, pel concetto d'obbligazione e di vicendevole comunanza del giure, onde il libero arbitrio sperimentando in sè l'efficacia trascendente del precetto morale, e riconoscendovi un impero incondizionato che si dilata nell'universalità dell'umana famiglia, si sente stretto all'osservanza degli officj religiosi, individuali e civili. *Officio* dunque (così lo domandavano le scuole socratiche) è il libero conformarsi della virtù all'impero della legge morale. E importa assai determinare il significato scientifico della parola, perchè si capisca come la teorica dell'officio che ha tanta parte nel sistema del Portico, mentre discende immediatamente da quella del dovere (considerato nella sua genesi razionale), ha poi certi suoi peculiari rapporti che la connettono colla parte più positiva della scienza morale.

Due specie d'officio distinguevano gli Stoici. *L'officio retto o perfetto* (κατόρθωμα, καθῆκον τέλειον) che cade unicamente nel saggio, o in colui che abbia ottenuto l'ultimo grado del perfezionamento morale; e *l'officio comune, o medio* (καθῆκον μέσον), che era un ordinario conformarsi della virtù agli obblighi della vita privata e civile, o, come direbbesi oggi popolarmente, *un fare da persona dabbene.* Ora insorse controversia tra i critici, se Cicerone nel suo trattato, da tanti anni notissimo nelle scuole, definisse scientificamente l'officio. Il Manuzio e il Facciolati difesero Cicerone; il Lilie con altri più antichi, citati dal Kuehner, giudicò veramente omessa quella definizione; mentre il Binkes, il Kuehner e il Grysar avvisavano avere Cicerone definito soltanto l'officio medio, di cui prese a trattare espressamente nel suo libro, in quelle parole del capitolo III, l. I: « *medium officium id esse, quod cur factum sit ratio probabilis reddi possit.* » (Vedi Lilie, *Comment. de Stoic. doctrin. mor. ad Cic. libr. De off.*, I,

p. 30; Kuehner, p. 237; Fran. Binkes, *Responsio ad quæst. juridicam etc.*, Franeq., 1818, pag. 11; *Prolegomena ad Cic. libr. De Off. scripsit*, C. I. Grysar, Köln, 1844, pag. 33.)

Questa opinione dei commentatori tedeschi tanto più è conforme alla natura del libro *De officiis* e al metodo espositivo che quivi si propose l'autore, in quanto che egli stesso ci dice nel capitolo III: due questioni potersi fare intorno all'officio; l'una che si riferisce al fine dei beni, l'altra che cade nei precetti ai quali in ogni parte si può conformare l'uso della vita; parole meritevoli di speciale considerazione, conciossiachè mentre spiegano quell'intimo nesso scientifico che annoda le dottrine positive colla teorica del bene morale, stabiliscono poi il vero oggetto del presente trattato, il quale non è altro, come giustamente osserva un critico moderno, che *la determinazione dei nostri doveri particolari*. Coloro dunque che dal libro degli Officj prendevano argomento a ravvisare nel filosofo latino un mediocre valore scientifico, perchè egli trattando dell'officio non si solleva ai supremi principj della morale, non osservarono quale attinenza corra tra i libri speculativi e pratici della sua morale, onde egli investigato prima che cosa è il bene nell'umano soggetto (*De finibus*), si leva alla nozione oggettiva di legge (*De legibus*), e scende per ultimo alle applicazioni più remote dell'Etica nella vita privata e civile. (*De officiis, De republica, De amicitia, De senectute.*)

Migliore giudizio invece recarono quei critici, segnatamente francesi, i quali considerando di preferenza questo speciale rispetto tutto positivo e civile, in cui possono meditarsi gli Officj, quindi desumevano i pregj e i difetti del libro. Infatti il trattato degli Officj non è un'opera semplicemente speculativa, o un'opera di psicologia. Ivi si richiamano, è vero, le altre parti delle dottrine morali, vi si accenna la distinzione stoica tra l'officio perfetto e l'officio comune, e il pensiero dello scrittore si leva talvolta a indagare la qualità morale degli atti nell'intima natura dell'uomo, ma l'intendimento primo a

cui mira quel libro, è un intendimento civile, e Tullio che lo compose dopo la morte di Cesare, quando tonava per l'ultima volta nel fôro in difesa delle libere istituzioni, volle lasciare a suo figlio in luogo di testamento il codice più compiuto della morale politica.

A questo proposito nel libro degli Officj merita speciale considerazione una dottrina che pel modo in cui fu trattata da Tullio palesa un rispetto istorico, e un'attinenza immediata colle istituzioni e coi costumi di Roma. Tale è la dottrina del *decoro* (πρέπον), esposta nel capitolo XXVII del libro primo. Cicerone, osserva acutamente il Ritter, traduceva nei Paradossi la sentenza degli Stoici:

ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν; *il solo buono è bello*, colle parole: *quod honestum sit, id solum bonum esse; onorabile è solamente ciò che è buono.* Ora questo diverso concetto che i Greci e i Latini s'erano fatto della virtù, e che più volte ritorna nel *De officiis*, come in quel libro in cui Cicerone conformò forse maggiormente le sue dottrine morali al pensare e al sentire romano, si spiega assai facilmente ricorrendo alla Storia.

La gentilezza degli Attici educata nell'ordine materiale della civiltà da fina eleganza di costumi, e dallo spettacolo d'una natura ridente, li traeva ad una viva e, quasi direi, religiosa ammirazione del bello, onde il pensiero dalla convenienza e armonia delle parti reali che genera il perfetto nei corpi, passava all'invisibile bellezza degli animi. Ma in Roma dove ogni istituzione fu vôlta sin da principio a rafforzare i legami che vincolavano il cittadino allo stato, e il rispetto delle relazioni civili superava a gran pezza gl'interessi domestici e il culto delle arti, regnava dominatrice siffatta la pubblica opinione che in lei risedeva il solo e inappellabile arbitrio di giudicare le azioni. E per fermo i Greci considerando nella virtù la corrispondenza ideale che corre tra l'armonia interiore dell'animo nostro e le forme più elette della natura sensibile, la nominarono bellezza, pei Romani la virtù sonò quasi convenienza delle azioni colle leggi sociali. Laonde Cicerone che qui negli Officj la conside-

rava in un rispetto quasi esclusivamente civile, l'accompagnava al *decoro*, o vogliam dire a quella luce esterna di onoratezza, onde la stessa virtù si porgeva all'ammirazione della pubblica coscienza.

Considerato per questo rispetto, il libro *De officiis*, mentre si attiene alle altre opere speculative, presenta nelle sue parti più sostanziale un vero ordinamento di scienza. Il filosofo latino seguì liberamente Panezio, e perchè autore di un ottimo libro intorno agli Officj, adesso perduto, e perchè assai temperato nelle dottrine dello stoicismo, come portava l'età. Da Panezio, e forse da Possidonio, continuatore di lui, trasse in gran parte le dottrine intorno all'onesto ed all'utile, che offrono soggetto ai due primi libri, e v'aggiunse del proprio la materia del terzo, ovvero il combattimento dell'utile coll'onesto, omessa dallo scrittore greco.

La parte più bella e più filosofica di tutto il trattato, e dove splende più pura la nobiltà dell'animo di Cicerone, è quella dov'egli toccando le relazioni della politica colla morale, biasima altamente quei fatti, nei quali l'interesse dell'utile pubblico avanzò le norme della giustizia e della onestà, e propone al figlio i più sublimi esempj dell'antica virtù ne'quali l'animo ritemprando possa uscire incontaminato dalle scelleratezze dei tempi. E i tempi dovevano esser tristi davvero, se consideriamo parecchj esempj d'ingiustizia contemporanea che Tullio ricorda al suo Marco, e ch'egli sebbene commessi da uomini potentissimi nella repubblica e amici suoi, generosamente condanna. Nè dee far maraviglia che fosse così a chi consideri come il disgiungersi della morale dalla scienza di stato è uno dei maggiori indizj della corruzione civile, e che tutto allora in Roma precipitava a rovina, religione, costumi, esercito, cittadinanza, popolo, senato, magistrati, privati; e in quel rovescio d'ogni cosa umana e divina poneva i fondamenti sanguinosi la tirannide degli imperatori.

Nel terzo libro, discorse le attinenze della politica colla morale, passa il filosofo latino alle attinenze della

morale colle altre scienze sociali, la Giurisprudenza e l'Economia. In queste pagine di Tullio, a sempre più smentire l'opinione di quelli che non trovano nei giureconsulti romani le tracce d'una profonda speculazione, si vede chiaramente come la giurisprudenza latina, benchè costituisse da sè stessa un vero e proprio corpo di scienza con norme immutabili e fisse, con ordine scienziale di dottrine, desumeva da' principj della filosofia i suoi fondamenti; il che mostra Cicerone citando parecchie questioni esaminate dagli antichi giureconsulti, e definite con formule certe che più tardi assunsero la forza di legge. La qual cosa apparisce vie più manifesta quando ne' seguenti capitoli Tullio, dopo definite alcune questioni di morale, appellandosene al testimonio della coscienza e della retta ragione, quasi a riprova di quei principj ne cerca il riscontro nella più antica e venerata delle legislazioni romane, nella legge delle XII Tavole. Questo ricorrere ai più vetusti testimonj, oltrechè era proprio al metodo di Cicerone, che cercava nell'antichità *più presso all'origine divina*, le verità naturali più schiette, e le prime tradizioni, ha qui un'importanza d'opportunità, perchè egli di fronte alla corruzione della morale civile voleva additare lo scadimento della repubblica. Lo che è chiaro in tutto il libro; chiarissimo poi dove avendo citato gli esempj di Fabbrizio e di Cammillo e dell'antico senato romano, soggiunge l'infamia di L. Silla che coll'autorità del senato raggravava i dazj antichi sopra alcuni popoli che se n'erano sciolti pagando, nè restituiva il danaro; e prorompe con nobile sdegno: *piratarum enim melior fides quam senatus!*

Il *De officiis* accolto nelle scuole d'Europa sino dal primo risorgimento delle lettere antiche, e stampato per la prima volta a Magonza il 1465, levò di sè tanta fama da affaticare per ogni tempo l'acume degli eruditi e dei commentatori. Un esame critico di questo trattato, che Paolo Janet chiama « il più bel monumento filosofico della letteratura latina, » fu recentemente proposto dall'Accademia delle scienze morali e politiche

di Francia, e ne uscivà nel 1865 il libro del signor Arthur Desjardins col titolo: *Les devoirs, essai sur la morale de Cicéron.* In quest' opera ricca d' ingegno, di filosofia e di larga dottrina in ogni parte della giurisprudenza e delle lettere antiche, l'autore con utile esempio, che vorremmo rinnovato in Italia, prende a esaminare largamente il libro *De officiis*, ne mostra le varie attinenze coi principj supremi della morale tulliana, e lo confronta coi migliori filosofi antichi, e coi giureconsulti moderni. È un lavoro di critica larga e profonda, in cui la gravità del soggetto è abbellita dallo stile elegantemente sereno. E accresce lode al critico francese la schietta imparzialità dei giudizj, onde egli intento solo a conoscere la verità, difese da ingiuste accuse la fama del grande oratore, ne osservò opportunamente le omissioni o la brevità soverchia per quel che risguarda i doveri verso Dio, la famiglia e noi stessi, e rappresentò il *De officiis* come un codice compiuto di Etica civile, in cui si ragiona dei doveri del cittadino verso lo Stato, e il concetto della umana famiglia e della *carità universale* perviene a tale altezza da annunciarci vicino il grande rinnovamento dell' Evangelo.

5. Dai principj della filosofia civile e dai precetti particolari intorno ai costumi si varca alla teorica dello Stato. Questa fu esposta da Cicerone nel *De republica*, giudicato universalmente dai critici come una delle opere le più originali del nostro autore. Gran parte ne andò sventuratamente perduta, ma le reliquie del primo e del secondo libro fanno assai splendida testimonianza che l' oratore latino vi avea diffuse largamente le memorie della antichità greca, le grazie severe dell'eloquenza, e i grandi insegnamenti della vita politica. Quando prese a trattare dello Stato, egli avea innanzi a sè due scuole egualmente illustri, egualmente seguite dagli scrittori: la scuola di Platone e la scuola d'Aristotele. Ma ei dovette certo considerare che l'ingegno dell'Ateniese, poderoso d'invenzione e di veduta speculativa, non intese forse nei termini del vero le attinenze della filosofia colla politica.

La quale, mentre ha bisogno per disegnare e applicare le civili istituzioni di ricorrere talvolta ai principj universali della natura, non può trascurare per altro nell'ordine dei fatti le imperfezioni dell' essere umano, e quella lunga serie d'esperienze infelici per cui soltanto nella storia dei popoli si perviene ad applicare le istituzioni alle necessità dei tempi. A questo metodo, chiamato da Cesare Balbo *un metodo razionale*, si opponeva l'altro sperimentale d'Aristotele. Il filosofo di Stagira, disposto per natura d'ingegno a un accordo più perfetto della speculazione col senno civile, e cresciuto alla scuola di Filippo e d'Alessandro, intravide con occhio più fermo le armonie delle dottrine scientifiche coll'esperienza, applicò alla scienza dello Stato quell'analisi sicura e paziente che negli ordini del pensiero e della natura lo avea condotto a creare la logica e la fisica; raccolse da ogni parte gli esempj dei governi migliori, li ordinò, li paragonò, li ridusse a principj, e ne trasse la sua *Politica* fondamento della scienza civile.

Il merito insigne di aver sostituito alle dottrine ideali l'autorità degli esempj, è pur quello della Repubblica di Cicerone. In quest'opera, spartita in sei libri, e condotta con larga unità di disegno, il grande oratore imitò Platone nella forma letteraria e nel tono dello stile, del resto si attenne al metodo aristotelico; e volendo fare opera non solo utile alle lettere, ma vantaggiosa alla patria e alle più lontane generazioni, incarnò i suoi precetti nel grande esempio di Roma. La dottrina sui reggimenti civili si riduce alla disputa delle tre forme monarchica, aristocratica e popolare, alle quali egli preferiva la mista, invocando le ragioni d'Aristotele e di Polibio e tutta quanta la storia di Roma.

6. Da queste premesse esce a compimento delle dottrine morali la disputa sull'immortalità. E qui Cicerone lasciando al tutto le orme dei Greci, seguì l'indole propria e della sua nazione, e fece di quel problema una vera e compiuta dottrina. Forse l'incertezza in cui aveano lasciata la controversia sui destini dell'anima i panteisti

e dualisti italici e greci, contribuì non poco a svogliarlo d'immaginarie astrazioni, e volgerlo a una via più sicura. Fatto è che nelle Tusculane, ma più nel *De republica* e negli opuscoli popolari della Vecchiezza e dell'Amicizia, egli chiese di preferenza le prove dell'immortalità alla coscienza morale, alle antiche tradizioni, ai riti delle tombe, al desiderio, connaturato nell'uomo, del divino e dell'assoluto.

Ma a tali prove di ragione e di fatto altre se ne aggiungevano per lui desunte dall'affetto individuale e civile. L'indole del suo ingegno, inclinato a quanto v'ha di più grande e di più sublime nelle opere della natura e di Dio, gli svegliava nell'animo un vivo desiderio dei sommi estinti, e massimamente di quelli la cui vita consacrata alla patria nelle scienze, nelle lettere, nelle arti, nei pubblici negozj, li raccomandava alla riconoscenza di Roma. Gran parte, e la più bella forse della sua vita, s'era passata nella società di quei grandi; chè molti n'avea conosciuti da giovinetto, e seguiti nello studio delle leggi e nella pratica del fòro; di molti avea udito favellare al padre e agli zii paterni, ma di tutti gli restava impressa nell'anima una memoria viva e costante, siccome di persone domestiche e care. La vita lungamente agitata nei pubblici affari in tempi di grandi rivolgimenti, non gli tolse quest'abito di ritornare sul passato, e perchè vi pendeva l'animo naturalmente mite, e disposto a raccogliersi in sè stesso, e perchè la sua parte di conservatore lo menava in politica a desiderare il ritorno della virtù e degli antichi costumi. Più tardi le sventure della patria lo strinsero a ritirarsi dalla vita pubblica, e allora la fantasia nutrita negli studj speculativi gli consolava spesso colle grandi memorie i dolori civili e le meditazioni della scienza. E quindi si spiega perchè quelle meditazioni, in cambio di riuscire una fredda copia delle opere greche, gli si convertivano spesso in dialoghi vivi e passionati, e l'abito di conversare coi sommi estinti gliene porgesse gli interlocutori, e si spiega altresì come la dottrina dell'immortalità occupi tanta parte nel Sogno dell'Affricano

e nel Catone Maggiore, dov' egli imitando il Socrate di Platone, paragonava sè stesso ai sommi che l'avean preceduto, e si consolava di speranze immortali.

Un'altra occasione, opportuna a indirizzare le meditazioni del nostro filosofo sulla controversia dell'immortalità, e a dettargli intorno al soggetto affettuosi e mesti pensieri, fu per certo la morte della sua Tullia, avvenuta il mese di Febbraio dell'anno 709. Nelle solitudini della sua villa presso Astura, là dove avea in animo d'inalzare un tempio alla figlia perduta, egli scrisse un libretto che poco appresso indirizzò ad Attico, e che intitolava *Consolazione*. Su questo libro, adesso perduto, gli eruditi studiarono a lungo, e dai pochi frammenti che Cicerone stesso ci conservava, e da quel che ne dissero parecchj scrittori antichi, in special modo Lattanzio nelle Istituzioni divine, tentarono restituire per sommi capi il disegno generale e lo spartimento delle materie. Francesco Schneider ne ragionava in una sua dissertazione dottorale dell'anno 1835, dove suppose Cicerone avere trattato a lungo dell'immortalità degli spiriti nell'opera della Consolazione, come apparisce in gran parte dal primo libro delle Tuscolane. La quale supposizione, che riteniamo a buon dritto per certa, ci fa grandemente deplorare la perdita di questo monumento della letteratura latina, una forse delle opere più originali di Cicerone, e da mostrare come il desiderio della figlia perduta gli volgesse a più gravi e più solenni ispirazioni l'ingegno naturalmente fecondo.

PARTE TERZA.

Indole, valore speculativo e fonti delle dottrine di Cicerone; loro parte nella storia della filosofia. Conclusione.

I.

1. Può sembrare opportuno ai lettori (se pure ne avemmo in questo esame della filosofia di M. Tullio) che noi dopo aver discorso delle scuole precedenti o contemporanee all' oratore latino, del suo metodo e concetto della scienza e finalmente dei libri fisici, logici e morali, consideriamo adesso sotto un rispetto più universale il valore speculativo e l'indole delle sue dottrine. La qual cosa, oltre all' essere richiesta dalle leggi severe delle discipline scientifiche, in cui l'uso della sintesi non deve mai scompagnarsi da quello dell' analisi, si porge opportuna a confutare l'accusa, che da alcuno potrebbe esserci mossa, di attribuire al più grande degli oratori latini una potenza d' ingegno speculativo che mai per avventura non ebbe. La critica intorno alle opere dottrinali di Cicerone, negletta dagli eruditi e dagli storici più antichi, e informata a una severità eccessiva da quelli del secolo scorso e del presente, è tempo ormai che ritorni a più maturo esame e a più imparziali giudizj. Ma ciò ammesso, non resta men fermo quell' altro supremo pronunziato che Tacito invocava eloquentemente in un'età scellerata come

norma dell'ottima condotta civile, e che comanda allo spirito umano di seguire una via lontana del pari dalla venerazione cieca, e dal disprezzo non ragionevole dell' autorità.

A questa via ci siamo attenuti nell' esame delle opere di Cicerone. E non pertanto al critico che prende in mano quei suoi scritti così varj, così fecondi, dove si mesce tanta parte della vita e delle memorie latine, sopraggiungono di tratto in tratto infinite difficoltà; non ultima per certo quella, avvertita altra volta da noi, di accompagnarlo nell'indagine di tanti sistemi discordi, di raccoglierne le sparse dottrine, e quindi ricomporle nell'armonia dei principj e delle conseguenze. La imparzialità delle opinioni, e il largo apprezzamento di quel tanto di vero e di buono, che si trova sempre in ogni sistema, mentre costituisce un pregio capitale della filosofia di Cicerone, fa sì che ella non si porga sempre favorevolmente al giudizio della critica odierna, la quale troppo più spesso vien cercando nelle materie speculative lo stupore delle invenzioni, anzichè la legittima novità dell' esame e delle attinenze scientifiche. Ma per contrario nulla v'è d'inventato, nulla di strano nella filosofia di Marco Tullio. Ella è la filosofia del senso comune e delle grandi tradizioni, la quale, per definirla con uno dei nostri filosofi, « non presume in alcuna cosa di saperne più là della stessa natura: ma di questa, invece, si dichiara attenta discepola, e ne accetta i pronunziati siccome oracoli;.... filosofia tanto riguardosa e modesta, quanto serena e sicura nei suoi giudicj, e della quale fu detto averla Socrate primamente levata dal cielo, e condotta a conversare famigliarmente in mezzo agli uomini. » (Mamiani, *Conf.*, p. 24, vol. I.) Tale è l'indole vera della filosofia di Marco Tullio; e contuttociò crediamo avere abbastanza mostrato in questo nostro lavoro, come alla semplicità de' principj e dei metodi si congiunga, segnatamente nella parte morale, il procedimento rigoroso e l'unità di scienza.

Coloro poi che misurano il valore degli ingegni speculativi dall' ardimento delle innovazioni, e giudicano

Marco Tullio una povera mente perchè dice egli stesso di professare dottrine non arroganti, e non molto discoste dalle opinioni popolari, non hanno considerato abbastanza in quanti modi si possa esercitare la spontaneità del pensiero nelle materie scientifiche. V'hanno infatti di quelle filosofie che esaminando e sindacando combattono gli errori de'tempi loro; ve ne hanno altre che esponendo un nuovo ordine di pensieri, ricostituiscono sopra diversi fondamenti l'edifizio scientifico; e nell'un caso e nell'altro l'intelletto del filosofo è attivo nelle materie esaminate od esposte, e in quella efficacia speculativa v'ha pure sempre del nuovo. La critica e l'esposizione delle dottrine speculative, sebbene quanto alla forma estrinseca de' pensieri sia opera d'arte, quanto alla materia è un esercizio rigoroso di ragionamento e di filosofia; imperocchè al critico, se non vuol fermarsi nella superficie, ma penetrare nel fondo e nell'anima delle cose, convenga rifare, a dir così, il concetto dell'autore e trasformarsi in lui stesso, convenga svelare il legame intimo che annoda le idee principali, concepirne una moltitudine di accessorie, da cui soltanto rampollano quelle, vedere i trapassi e le attinenze più remote tra concetto e concetto, e scomposta la totalità del sistema, ricomporla poi novamente colla viva efficacia del suo pensiero. Apparisce da queste considerazioni che la novità e il valore speculativo delle dottrine di Tullio si potrebbe soltanto dedurre dalla critica assennata, e spesso profonda, ch'e' fece delle dottrine antecedenti e contemporanee, raccogliendo con rara larghezza di principj e d'esame quanto di meglio gli porgevano le scuole greche, per suggellarlo dell'impronta latina, e svogliare i connazionali della imitazione de' forestieri. Questa parte espositiva e confutativa delle greche dottrine, che tanto prevale nei libri tulliani, noi la mostrammo contrapponendo ai pensieri proprj del sommo oratore l'analisi de'sistemi da lui combattuti ed esposti; e tanto più perchè sappiamo essersi affermato più volte da critici insigni che mancò a Cicerone una notizia profonda della filosofia greca, mentre è cosa omai notissima

nelle storie che la critica degli antichi scrittori, segnatamente per opera degli Alessandrini, fioriva ai tempi di lui, eruditissimo nella lingua de' Greci, da cui tradusse più libri di letteratura e di scienza, e che indirizzava i suoi scritti ai più culti ingegni di Roma.

Cicerone adunque può innanzi tutto considerarsi come un istorico insigne della filosofia, degno d'essere ragguagliato con Aristotele e con Platone per l' ampio studio delle dottrine antecedenti e contemporanee. Chè se dai critici più recenti è tenuto a ragione come fonte non principale di storia, perchè spesso allega testi divisi, e perchè l'indole della sua riflessione scientifica lo menava non di rado, come Platone, a suggellare del proprio pensiero le dottrine d'altri sistemi, ogni età debbe essergli riconoscente d'aver campato tanta e sì nobile parte delle greche meditazioni dalla ingiuria de' tempi e dalla barbarie degli uomini.

Ma d'altro canto, dopo una lettura ben considerata degli scritti tulliani, può egli negarsi che vi si rinvenga una parte dommatica, e un esercizio suo proprio della riflessione speculativa? A una simile domanda ci sembra avere bastantemente soddisfatto nella parte antecedente di questo discorso coll'esporre il metodo di Cicerone nelle principali teoriche della scienza; e qui facemmo manifesto come un tal metodo di fina osservazione consistesse per lui nel ridurre ai semplici elementi delle verità principali i sistemi, e, sceverati gli errori, comporre un'altra volta quelle verità nell'ordine del sapere. Difficile impresa, che in tempi funesti alla scienza ricercava un ingegno universale, e un potente esercizio della riflessione. La quale, adoperata da Tullio al lume dell'evidenza interiore, lo condusse a salvare dal naufragio dello scetticismo le più nobili parti delle dottrine speculative. In Fisica mantenne la distinzione, quantunque non piena, tra il finito e l'infinito, il contingente e il necessario, la natura e il divino, l'esistenza di Dio, dell'universo e dell'uomo, la natura delle cose corporee inferiori alle spirituali e all'eterne, l'ordine universale, la eccellenza della

ragione, il libero arbitrio e l'immortalità. In Logica tenne salda la capacità del conoscimento a cogliere il vero, il concetto di potenza, i sommi principj della ragione, la evidenza interiore, la distinzione tra senso e intelletto e il metodo inventivo delle conoscenze. Nella Morale al lume dei sentimenti interiori e del senso comune ricompose il sistema perfetto di quella scienza, e salendo con metodo induttivo dalle tendenze e dai fini della natura all'oggetto universale di legge e di dovere, ne seppe dedurre tutto l'ordine dei veri relativi alla famiglia, all'individuo e allo stato. Veramente se ad un uomo, apparso in quella età quando tutta la scienza, divenuta un problema, si lacerava fra i delirj di una moltitudine di sofisti, nasca il pensiero di ricomporla a sistema, e riassumendo l'impresa di Socrate, raccolga le verità principali in una sintesi vasta; e se vissuto in mezzo ai pregiudizj di un patriziato superbo, e in tempi d'ateismo e di costumi nefandi, egli invochi a soccorso della riflessione speculativa l'esame delle antiche tradizioni e delle verità fontali, contenute nella coscienza del genere umano e nei più nobili affetti, a quest'uomo, parmi, non si possa negare il nome di filosofo grande. L'indagine dei dommi primitivi e dei sentimenti nella natura e nel linguaggio dei popoli voleva in Cicerone un ingegno forte e addestrato a meditare, e un uso continuo dell'osservazione interiore. Del che sono splendido testimonio le Orazioni, l'Epistole, il primo libro delle Tusculane, il secondo e il quinto dei Fini e il proemio delle Leggi; che esposti senza preoccupazione rettificherebbero d'assai il giudizio sul valore speculativo dei suoi libri, e mostrerebbero com'egli esaminasse con vero criterio di scienza l'umana natura nelle varie età, nelle diseguaglianze de'sessi, degl'ingegni e degli ordini civili, e sino dall'alto della tribuna, o seduto agli spettacoli del circo cogliesse le verità eterne della coscienza nelle manifestazioni spontanee del sentimento popolare.

Parecchj critici di Cicerone, e segnatamente quelli che gli negano ogni facoltà d'ingegno speculativo, non hanno

inoltre considerato qual uso ei facesse della tradizione scientifica, e come, movendo dalla coscienza, contrapponesse all'esame imperfetto e negativo de' sistemi un esame comprensivo di tutto il sapere. Dissi più volte ch' egli moveva dalla *coscienza;* e questo fatto dell' osservazione interiore, manifestissimo nel nostro filosofo, ogni volta che egli prende a trattare importanti materie morali, non può mai andare disgiunto nell' esame compiuto dei suoi scritti dallo studio ch' e' fece de' sistemi antecedenti e contemporanei, perchè ci porge la più intima ragione del suo metodo esterno, chiamato da molti impropriamente un *eclettismo;* e ci spiega come nella viva armonia dell'animo umano egli cercasse quell' unità informatrice delle sue dottrine, che il metodo *sincretico* d'Antioco e d'altri eruditi avrebbe indarno aspettato dall' accozzamento ingegnoso di cento scuole. Certo Cicerone non ebbe quella potenza inventrice d' ingegno speculativo, e quella rara felicità degli ardimenti metafisici, che ebbero Socrate, Platone, Aristotele tra gli antichi, e tra i moderni Renato Cartesio, Emanuele Kant e G. Batt. Vico. Il suo ingegno non altrettanto acuto, rapido e penetrativo, quanto universale, comprensivo e solenne, più che in escogitare nuove dottrine, e in architettare sistemi mirabili per ipotesi audaci e tirati a filo rigoroso di logica, piacevasi nel sottoporre ad esame le antiche dottrine, sceverarne gli errori, ribatterne le istanze, scoprire nuove armonie della ragione scientifica col senso comune, e il tutto poi ricomporre in un vasto disegno di scienza concorde colle arti, coi costumi e colla vita civile. Nel che mirabilmente lo secondavano i tempi. Allora, come era avvenuto nel secolo di Socrate, e come per molte parti accade ora nel nostro, si manifestava nella condizione delle discipline morali un' imperiosa necessità di riforma. L' eccesso delle speculazioni avea spossati gl' ingegni, e la scienza e l' arte tornavano al vero della natura, unica fonte delle opere grandi. Era dunque suprema necessità deporre la vana superbia delle innovazioni assolute, farsi discepoli della natura, tornare agli adagj della sapienza popolare, e chiedere

alla tradizione de' savj, non già il supremo criterio del vero, ma il sindacato delle opinioni attinto nella coscienza più eletta del genere umano.

Tale è la parte modesta, e a un tempo solenne, che Marco Tullio rappresenta nella storia della filosofia. Se ne' suoi scritti prevale il criterio della tradizione scientifica, perchè poco o nulla rimaneva da aggiungere alle speculazioni dei filosofi greci; e se, parlando ai concittadini innamorati della letteratura e delle dottrine straniere, si mostra studioso al sommo dell' altrui autorità, confessa però nel 1° degli Officj, ch'e' non seguiva gli antichi *come interprete,* ma per *proprio arbitrio* e con libero esame attingeva ai loro fonti. È scritto nel primo dei Fini che egli sosteneva quelle dottrine soltanto che erano *approvate* da lui, e *vi aggiungeva un ordine proprio* di scrivere. Come poi quest' ordine di scrivere (significante non altro che un ordine di pensieri) si estendesse per lui al collegamento necessario di tutta la scienza, te lo dice in quelle parole dei Tuscolani (II, 1): « *Difficile est in philosophia pauca esse ei nota, cui non sint aut pleraque aut omnia.* »

Noi dunque invitiamo gli studiosi delle lettere e della filosofia antica a prendere in più seria considerazione quella sentenza, divenuta pur troppo comune, che fa del filosofo latino non più che un seguace d' Antioco, e un modesto raccoglitore delle dottrine greche. Di quanto intervallo egli si lasciasse discosti i migliori filosofi greci contemporanei può apparire assai manifesto a chi ricordi quanto è detto nella prima parte di questo discorso. Fra i latini poi non sapremmo chi contrapporgli, se non forse il dottissimo M. Terenzio Varrone suo familiare, rammentato nel primo degli Accademici, e della cui filosofia per altro o poco o nulla sappiamo. Veramente, ammesso che l' oratore romano fosse un eclettico, nella schietta e germana significazione della parola, egli non solo (si consideri bene) avrebbe dovuto accettare le principali dottrine della scienza tal quali gliele porgeva la Grecia, senza nulla mutare o innovare, ma l' autorità della tradizione scien-

tifica sarebbe stata per lui unico e assoluto criterio per venire dall' opinione al sapere. Ma per contrario, esaminando nella loro pienezza le dottrine di Tullio, si vede ch' egli, anzichè inchinarsi a servile imitazione, intese l' uso dell' autorità come un legittimo ossequio della ragione al vero riconosciuto per altrui testimonianza, e propose a sè stesso il gran problema (chiarito poi dai moderni) del passaggio dalla certezza naturale o volgare alla certezza scientifica. Pensatore e scrittore di cose filosofiche in una età in cui la scienza si divideva tra un dommatismo eccessivo e uno scetticismo quasi assoluto, stimò che avrebbe ben meritato dell' umana ragione e della patria, seguendo una filosofia modesta in mezzo agli estremi del tutto credere e del tutto negare; e scelse a suo metodo la verosimiglianza della Nuova Accademia senza parteciparne lo scetticismo. Condotto da questo metodo in mezzo alla confusione dei sistemi e alle rovine dell' edifizio scientifico, ne sottopose ad esame le principali dottrine, e nelle parti incerte e dubbiose ammise più gradi di verosimiglianza; le verità d' evidenza interiore affermò risoluto. Nella fisica sperimentale non ebbe che verosimiglianze; in teologia naturale, in cosmologia, in psicologia ed in logica ondeggiò tra il verosimile e il certo; nella morale soggettiva e oggettiva, nelle teoriche del Diritto e dello Stato si volse alla luce innegabile della coscienza e affermò con certezza assoluta. Talchè in ciascuna parte delle sue dottrine, e nella successione delle tre parti fra loro si nota quest' ordine di gradi che vanno dal verosimile al certo. Tale procedimento, che si attiene all' intimo del suo pensiero speculativo, l'osservi anche talvolta nella forma estrinseca e nell' ordine logicale delle dottrine. Imperciocchè, mentre i suoi scritti sono per la maggior parte inquisitivi e disputativi, e la disputa ferve specialmente nelle teoriche dell' essere e del conoscere e nei principj della teorica dell' operare, quanto più procediamo nell' esame di questa, e dai giudizj dei sistemi particolari e dalle pure opinioni ci leviamo al concetto di Dio, che pose nell' umana ragione, a testimonianza di sè

stesso, la legge morale, la controversia grado per grado diminuisce, e questa parte, cominciata col *De finibus*, dialogo contenzioso, segue col *De legibus* e col *De officiis*, opere espositive, terminando colle dottrine della Repubblica, e co' dialoghi popolari dell' Amicizia e della Vecchiezza.

Esaminando nella successione dei libri fisici, dialettici e morali questo procedimento del pensiero di Tullio, le sue dottrine ci rappresentano quasi un tentativo di ricomporre la filosofia nell' ordine perfetto delle conoscenze. Fu provato assai largamente nel Capitolo primo della seconda parte, e in più luoghi delle dottrine morali, come il nostro filosofo concepisse chiara la relazione che intercede tra la pienezza del soggetto scientifico, su cui si volge il pensiero, e la unità oggettiva de' principj che danno legamento e connessione rigorosa alla scienza prima. Certo, checchè ne dicano il Brucker e il Bernhardy (il secondo de' quali afferma che gli ultimi fondamenti del sapere rimasero dubbiosi per Cicerone), apparisce evidente dai libri morali che il nostro oratore seguendo la ragione informatrice del sistema platonico e dell' Etica di Zenone, intese la sovranità dell' idea del Buono nell' ordine delle cognizioni, e cercò in quel principio la più vasta di tutte le sintesi, che gli porgesse unificata e spiegata nelle più remote sue applicazioni tutta la scienza. La qual cosa crediamo avere posta sufficientemente in chiaro, esaminando il dialogo delle Leggi.

Ma il por mente a questa unità informatrice delle dottrine tulliane, ci spiana la via per vedere come il suo metodo conciliativo delle scuole particolari si risolvesse in un criterio intrinseco di ragione. Qui sta il divario essenziale tra la filosofia di Cicerone e la filosofia degli eclettici. L' eclettico infatti raccogliendo le sue dottrine da sistemi contraddittorj e infetti sostanzialmente d' errore, come non può sperare di levarsi mai colla riflessione a principj assoluti di scienza, così è costretto a scambiare la vera filosofia, che è semplice ed una, con un viluppo di multiformi dottrine senz' armonia e senz' accordo. La

verità, che è ingenita, assoluta, immortale, non può uscire in eterno dall' accozzo fortuito del falso; e la scelta abbandonata a sè stessa e senza un criterio intrinseco ed uno, mancherà sempre di principj saldi, universali, apodittici. La qual cosa non conobbe abbastanza quella scuola francese, fiorita nella prima metà di questo secolo, e a cui giustamente si attribuisce la lode di avere spento il sensismo, e restaurati gli studj istorici della filosofia nella nostra Europa, quando sentenziava che i sistemi più avversi si compiono tra loro, e che lo spirito umano procede d' errore in errore per cammino non interrotto alle armonie della Scienza prima.

Ma Cicerone intese ben altrimenti il principio costitutivo delle sue dottrine. Per lui la tradizione scientifica trovava un riscontro nell' esame immediato dei fatti interni, e quindi egli desunse il criterio con cui variamente conciliava i sistemi. Ora a questo criterio che è la parte propria ed originale di sua dottrina, e che rappresenta un vero esercizio dell' indagine filosofale nel sindacato delle scuole particolari, fa d' uopo aver l' occhio per vedere come e quanto egli attingesse ai fonti delle opere greche. Sennonchè in tal questione, come osserva il Kuehner, che ne disputava a lungo, e con rara diligenza, si affacciano naturalmente non lievi difficoltà. In primo luogo, perchè M. Tullio, fornito di varia e multiforme erudizione, volse in proprio uso tutte le migliori dottrine dell' antichità italica e greca; secondariamente, perchè parlando di un dato soggetto, non se ne stava contento all' autorità di un solo autore, ma interrogava la maggior parte di quelli che ne avevano trattato, moltissimi tra' quali andarono per noi sventuratamente perduti; e infine perchè il nostro filosofo o tace non di rado, o accenna di passaggio i fonti a cui attinse, o soltanto rammenta gli autori quando gli accade di confutarli. Passando poi a determinare il metodo con cui Cicerone attinse ai greci filosofi, osserva giustamente il critico tedesco che questo metodo si esercitava in tre maniere. Traduceva egli dal greco, trasportando liberamente in

latino, tanto (come egli stesso ci avverte nell'operetta *De optimo genere oratorum*) da serbare il colorito e la forza nativa del testo. Nelle altre opere filosofiche seguì principalmente un solo autore, adoperandovi sopra con libera efficacia di riflessione il suo giudizio, e componendo le materie con proprio ordine di pensieri; ricorse ad altri scrittori ove quello che seguiva fosse riuscito mancante, e v'aggiunse del proprio. Era altresì suo costume interrogare varj libri che avean preso a trattare un medesimo soggetto, e ove fosse stato possibile il conciliarli, trar fuori dalle loro dottrine un tutto perfettamente connesso ed armonizzato. Quindi, prosegue il Kuehner, è necessario al critico di Cicerone avvertire con diligenza gli scrittori da lui citati e accennati, raffrontare spesso i suoi libri coi grandi monumenti dell'antica filosofia, che ci pervennero intatti, osservare quello ch'egli trasse dai suoi maestri, e non piccola luce daranno le congetture assennate e prudenti.

Esposte queste norme più generali di critica, noi non seguiremo più oltre l'erudito tedesco nell'indagine minuta intorno alle fonti delle dottrine tulliane. Tale indagine infatti, oltrechè si allontanerebbe di troppo dall'indole speculativa e dai confini di questo scritto, e riuscirebbe inutile al tutto per noi che non neghiamo avere il filosofo latino attinto le sue dottrine migliori dall'antichità greca, è piena altresì d'incertezza e di congetture là dove i fonti originali andarono perduti, e dove riesce difficile lo sceverare quanto appartiene all'ingegno del nostro filosofo, e quanto debba invece attribuirsi all'autorità stessa dei Greci. Del resto, concludendo coll'autore della dissertazione, M. Tullio ne' libri fisici, e in special modo nella disputa sull'immortalità, seguì principalmente Platone; nei libri logici e nella questione sul criterio della verosimiglianza e sulla percezione sensitiva, attinse dal Portico e dalla Nuova Accademia; nei libri morali poi, discepolo degli Stoici e dell'Antica Accademia e del Peripato per ciò che risguarda le dottrine speculative del bene e della legge, nelle materie politi-

che e civili seguì a preferenza Aristotele, Teofrasto e Polibio. La qual cosa per altro vuole essere intesa discretamente; poichè, a considerare bene il metodo con cui egli compose i varj sistemi, si vede che, sebbene in più luoghi attinse separatamente dagli Stoici e da Platone, tuttavia la natura dell'ingegno latino lo menava a temperare l'austerità degli Stoici colle massime dell'Ateniese; il che fece in più luoghi, e segnatamente nel secondo libro della Natura degli Dei, e nel primo della Divinazione. Come poi usando le opere dei greci scrittori, e attingendo ai loro fonti la materia di sue dottrine, ei conservasse non pertanto la libertà dell'ingegno, con queste parole lo attesta il Kuehner: « Negari quidem non potest Ciceronem disputationes suas philosophicas e Graecorum fontibus hausisse; sed græca non interpretis modo ad verbum in linguam latinam convertit, sed suum ipse iis adjunxit judicium, suum scribendi ordinem, viam rationemque atque orationis lumen. Reputemus nobiscum, quantum ingenii judiciique dexteritatis Cicero probaverit in hauriendis sapientiæ præceptis e græcorum philosophorum monumentis. Nam ex omnibus omnium ætatum græcorum philosophorum disciplinis, ex hac ingenti materiæ quasi silva, ea delibavit, quæ ad fingendos mores sapientiæ præceptis, et ad omnem vitam conformandam vim omnino habebant saluberrimam. » (Epilogus).

2. Cicerone dunque, a riassumere il tutto in poche parole, non fu nè Stoico, nè Accademico, nè Peripatetico, ma fu vero Socratico con libertà di riflessione e di esame. Come Socrate, egli non compose un sistema perfetto di cognizioni, ma tentò una riforma; non pervenne agli estremi resultamenti delle indagini iniziate da lui, ma ne accennò la via più sicura; non chiuse tutta la scienza nell'àmbito angusto d'un'ipotesi, d'un'invenzione o d'un fatto; ma assorgendo colla mente alla più feconda delle armonie scientifiche, che è la ragione morale, vedeva in un'occhiata spiegarsi da quella sintesi l'ordinamento necessario della scienza prima. Per certo l'ingegno onnipotente dell'Ateniese, la cui efficacia dura

da ventiquattro secoli nell'indirizzo delle dottrine speculative, è unico esempio, e non mai superabile, nella storia della filosofia. Ma consideri un poco il lettore, come al filosofo romano, ingegno senza dubbio men vasto e meno inventivo, mentre si attraversavano per via le stesse difficoltà, e forse maggiori, non arrisero altrettanto propizie, quanto al greco, le condizioni dei tempi e dei pubblici costumi. Tullio non s'abbattè, come Socrate, ad un popolo, qual era quello d'Atene, poderoso della fantasia, supremamente inclinato da natura agli studj speculativi, e innamorato d'un amore infinito del bello e del perfetto. La gente romana, sebbene felicemente disposta a sentire ciò che è certo e applicabile fra i resultamenti dell'umano ingegno, sebbene disciplinata nelle deduzioni morali dal magistero dei Giureconsulti, ritenne per secoli quei costumi severi e quell'abito politico e militare, non facilmente conciliabile colla vita meditativa della scienza e dell'arte. Più tardi allorchè l'impero esteso a due terzi del mondo, e il vivere agiato, e la necessità di allontanare il pensiero dallo spettacolo della tirannia nascente, volgeva i migliori tra i Romani agli studj della filosofia, la Grecia, maestra ai vincitori d'ogni arte e di ogni disciplina civile, li trasse a sè, sviando la spontaneità degl'ingegni col facile diletto dell'imitazione. Chè, se ciò non può dirsi assolutamente delle lettere e delle scienze latine da chi consideri quel tanto d'originale che pur v'è nelle imitazioni di Lucrezio, di Catullo e di Virgilio, e che sappiamo esservi stato nei libri di Varrone, ora perduti, non resta men vero che tanta era la servitù del pensiero ai tempi di Tullio da costringerlo a scusarsi pubblicamente per avere usata la propria lingua nelle materie speculative.

Opera altamente civile, altamente romana fu adunque quella che imprese il nostro filosofo, procacciando di volgere il linguaggio latino alla significazione dei veri scientifici. Nel che, tanto più egli si mostrò gran maestro, quanto minori e maggiormente imperfetti erano gli esempj di coloro che l'avean preceduto. Amafinio e Rabirio

epicurei, rammentati da lui nel libro terzo delle Tuscolane (C. II), e ch' egli dice non aver letto neppure, scrissero primi di cose filosofiche in modo informe ed incolto. Più tardi Tito Lucrezio Caro esponeva splendidamente nel poema *De rerum natura* la filosofia d' Epicuro; ma tutti questi scrittori, dei quali il secondo non era uscito dalle pastoje della poesia didascalica, non aveano potuto al certo esercitare un' alta efficacia sul linguaggio filosofico di Roma, ristretti com' erano nelle cerchia d' un sistema povero e meschinamente sofistico. Noi dunque concorriamo ben volentieri nella sentenza del Ritter, assicurando che soltanto ai tempi di Cicerone la filosofia volse in proprio uso l' idioma latino; la qual cosa, per quanto è lecito pensarne ai moderni, può unicamente affermarsi dei libri di lui dove la lingua filosofica è già formata, e dove la parola si porge per modo mirabile ad ogni movenza e inflessione del pensiero. L' impresa che Cicerone tentava, era dunque novissima, e l' istrumento ch' egli aveva fra mano, il meno acconcio a compirla. Perchè non si trattava già d' esporre le dottrine d' un solo filosofo, come avean fatto Amafinio, Rabirio e Lucrezio, ma conveniva volgersi a tutte le scuole, e addestrare il giovane linguaggio latino nell' intero ámbito della scienza. Talvolta, è vero, gli mancò la parola più appropriata al concetto, e ristretto entro i termini d' una lingua non disciplinata ancora nelle indagini troppo sottili, procedè incerto sulla significazione di qualche frase scientifica appresa dai Greci; ma nella maggior parte dei suoi scritti egli ebbe in grado supremo la facoltà di lumeggiare e colorire l' idea, e di far sì che il pensiero rispondesse nella parola, come figura bella in limpido specchio.

Sentenziando ch' è vana impresa e da fanciulli voler dire con favella ornata le cose sottili, *plane autem et perspicue posse, docti et intelligentis viri* (*De fin.*, III, 5), seguì uno stile che fosse egualmente lontano dalla forma splendida degli oratori, e dalla aridità faticosa di parecchj contemporanei. Quinci egli trasse quel genere d' orazione che negli Officj chiamò *æquabile et temperatum.*

La severità della meditazione scientifica è in lui sempre solenne, ma variamente temperata dall'indole del soggetto; è sobrio l'uso delle metafore; il periodo procede ora maestoso, ora interrotto, ora veloce, ora lento, a seconda della materia, e talvolta (come negli Accademici) imita il linguaggio familiare, talaltra (come nelle Tuscolane) sembra avvicinarsi piuttosto alla forma oratoria. Chi poi considerasse a parte a parte la varietà degli stili nelle opere differenti, osserverebbe potersi queste distinguere in più classi (modernamente in più maniere) corrispondenti ai varj tempi in cui l'autore le scrisse. Il *De republica* e il *De legibus*, appartenenti al primo tempo, in cui egli era ancora indefessamente occupato nei negozj pubblici e del fôro, hanno più del carattere oratorio. Gli *Accademici*, il *De finibus*, il *De natura deorum*, scritti nel 709 e 710 di Roma, poco prima e poco dopo la morte di Cesare, palesano uno studio deliberato, continuo della severa forma speculativa; laddove nel *De officiis*, nel *Cato Major* e nel *De amicitia* t'avvedi come l'abito della meditazione e la lettura degli ottimi esemplari greci lo avessero condotto al miglior temperamento dello stile didattico colla forma oratoria. Imitatore delle melodie d'Iocrate, e innamorato dello splendore di Platone, ch'egli chiama il *dio dei filosofi*, lo seguì non soltanto nella forma estrinseca de' suoi trattati, e nel metodo del dialogizzare, ma improntò sul Fedro, sulla Repubblica, sul Fedone, sulle Leggi i tratti più belli delle opere sue, rimasti fino a noi come uno dei monumenti più solenni delle lettere antiche.[1]

L'ingegno universale e comprensivo di Cicerone apparisce in ogni parte delle sue dottrine. Venuto, tuttora giovanissimo, in Roma, dove facevano capo le faccende d'Italia e del mondo, tollerante per natura delle altrui opinioni, e disposto a tolleranza maggiore dallo studio

[1] Intorno allo stile filosofico di Cicerone scrisse con molta dottrina il prof. Michele Ferrucci, in un suo discorso *De' singolari meriti di Cicerone nella lingua ed eloquenza latina*, edito recentemente in Pisa coi tipi dei Nistri.

imparziale che fece delle dottrine contemporanee, contrasse per tempo quell'abito universale d'osservazione, e quel sentimento delle armonie scientifiche, così vivo in ogni tempo nelle menti romane, in lui straordinario. Cresciuto in tempi funesti alla libertà, e testimone di quanti esilj e di quanto sangue contaminasse l'Italia la rabbia scellerata di Mario e di Silla, egli in mezzo allo strepito delle armi e all'imperversare delle civili discordie applicava dì e notte con ardore inestimabile ad ogni generazione di studj. Più tardi per restaurare la salute, indebolita dalla pratica del fôro, si recò in Grecia, dove udì le scuole migliori, peragrò tutta l'Asia, si trattenne a Rodi, e tornava in patria ammaestrato da una larga notizia d'uomini e di cose, e dalla famigliarità coi più prestanti oratori. La sua eloquenza, nutrita negli spazj dell'Accademia, ebbe ampiezza misurata e solenne, tanto diversa dalla nervosa concisione di Demostene, e quale s'addiceva alla pienezza e solennità de' suoi pensieri. Nè la ragione intima dell'arte sua ci rimane occulta, qualora si consideri nel *De oratore*, nel *Bruto* e nell' *Orator* il significato vastissimo ch'egli riferisce alla parola eloquenza. Quindi il largo concetto dell'unità del sapere, espresso in varj luoghi del *De oratore*, e meglio in quella sentenza: « *omnem doctrinam ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri,* » ci fa manifesto com'egli intendeva l'officio dello scrittore, e come nella sua vita di cittadino, d'oratore e di filosofo si mostrasse uno degli uomini più universali che mai siano apparsi nel mondo.

Come uomo di stato, egli vagheggiò *la carità universale del genere umano*, e ne scrisse mirabili parole negli Officj e nelle Leggi. Giovane ancora, patrocinando la causa di una donna Aretina, giustificò le pretensioni delle città italiane alla cittadinanza romana. Nel suo consolato sventando la congiura di Catilina, salvava da pericolo certo e imminente la libertà di Roma, e tentava comporre l'ordine senatorio e l'equestre in un saldo partito contro il prevalere della fazione plebea. Come avvocato e come

oratore politico (così scrive di lui il Vannucci), « creò un nuovo genere d'eloquenza composto di tutto ciò che v'era di più bello a Roma e fra i Greci. Per giungere a questo con l'amore e con l'entusiasmo, che è padre di tutte le egregie cose, coltivò gli studj trascurati da altri, e considerando che il poeta e l'oratore dal lato degli ornamenti hanno, com'egli scrisse, molte cose comuni, con esercizj poetici ingentilì e perfezionò lo stile latino. Ricercò i modelli più famosi dell'eloquenza romana, svolse i Greci, ne tradusse per suo uso le orazioni più belle. Stimava che per esser grande oratore si vuol sapere ogni cosa, e avere tutte le dottrine come compagne e ministre. Quindi afforzò la sua ragione colle dottrine dei grandi filosofi, si arricchì della scienza del diritto, non lasciò niuno studio da banda; e così apparecchiato rappresentò nel fôro la grandezza romana ingentilita dall'arte greca, e apparve come splendido esempio dell'oratore perfetto, di cui mandò a noi il ritratto ne' suoi scritti didattici. » (*Studi storici e morali sulla letteratura latina*, Firenze, F. Le Monnier, 1862.) Non è dunque maraviglia se, disposto per abito di mente e per disciplina a sentire l'universalità in ogni cosa, espose più tardi ne' suoi scritti speculativi il meglio delle scuole greche, e tornando ai fondamenti e ai principj di tutto il sapere, vi cercò quel legame unitivo che desse vita e armonia alle sparse membra della tradizione scientifica.

Se in lui dopo l'oratore e il politico considerate l'uomo, dovrete riconoscere negli scritti speculativi profondamente scolpite le tracce del sentimento e dell'animo suo. In essi, quanto alla manifestazione degli affetti, ritrovi quella sua schiettezza d'indole generosa, quegli amori potenti di gloria, di famiglia e di patria, quell'abbandono di tenerezza, ond'era caro finchè visse ad ogni anima gentile, e l'incertezza dei propositi, che talvolta lo rese inferiore all'impeto degli avvenimenti, e un desiderio di lodi un po' troppo sincero lo senti qua e là nell'irresolutezza delle espressioni e nello stile maestoso non senza pompa. L'esempio di Roma antica ch'egli seguì e studiò

con amore, quale un perfetto monumento di sapienza civile, non gli tolse però di vederne e di biasimarne i difetti, come l'eccessivo potere del popolo che spesso trascorreva in licenza, l'abuso dell'autorità ne' patrizj, le guerre vòlte a istrumento di grandezza privata, la prolungazione degli imperj, i disordini quotidiani nel fòro, e quelle leggi agrarie e sui contratti, la cui promulgazione sciogliendo i diritti di proprietà e l'osservanza della fede, era un vero attentato alle basi della società civile. Dalla critica meno benigna si allegano alcuni passi dei suoi scritti politici in cui parve dimenticare i principj della giustizia e della moralità lodando il tirannicidio, tentando giustificare col titolo della civiltà il primato oppressivo dei Romani sulle altre nazioni, ammettendo come teorica di condotta civile il cangiar partito a seconda delle circostanze. Nè io lo difendo da queste accuse; ma rammento solo per debito imparziale d'istoria, che le stesse ragioni recate da lui a' suoi tempi per giustificare le conquiste romane, sono state addotte in pieno secolo XIX da una delle nazioni più civili del mondo per iscusare non meno odiose conquiste; e che, se la storia non giustificò Tullio nel diritto, l'ha in parte giustificato nel fatto, mostrando di quanto lume di civiltà la moderna Europa sia debitrice alle conquiste romane. I giudizj intorno alla sua condotta morale e politica, già di troppo benigni nelle opere del Middleton, e del Niebuhr, troppo severi in quelle di Melmoth, Drumann e Mommsen, furono non ha guari saviamente temperati in un bel libro del signor William Forsyth, venuto alla luce in Londra il 1864, e di cui abbiam veduta quest'anno una nuova edizione. Tullio, così osserva sapientemente il biografo inglese, fu qualche volta debole, timido, irresoluto, ma a tali difetti rispose in altre condizioni di tempi con una nobile condotta civile. Ei si diportò da uomo e da cittadino nella congiura di Catilina, e nel finale combattimento contro il triunviro Antonio. Chè se non sempre fu pari agli avvenimenti che lo incalzavano, se non sostenne coraggiosamente l'esilio, e restituito in patria, ondeggiò a lungo tra la parte di Cesare e quella di

Pompeo, bisogna considerare quanto difficili tempi fossero quelli a chi, come lui, non avea mai patteggiato colla coscienza, e riconosceva nella religione del giuramento, e nella santità dei costumi civili il principio tutelare delle libere istituzioni.[1] Questo alto sentimento del buono, potentissimo nel nostro oratore, è la ragione che diede sublimità vera alle sue dottrine morali; e ci spiega come nei libri degli Officj, della Repubblica e delle Leggi egli desunse i principj fondamentali della filosofia civile dal concetto più puro dell'onesto e della legge; e vissuto in tempi nefandi intese a conciliare l'interesse dell'utile pubblico colla giustizia assoluta, nell'idea della famiglia, nell'idea dello stato, nel possesso, nella legislazione e nei diritti di guerra e di pace.

Corre adesso in Europa un tempo assai propizio alla critica degli scrittori latini. Invero gli studj che accompagnarono fra noi il primo risorgimento delle lettere antiche, mossi da curiosità e da desiderio di un passato a cui la notte tempestosa dei tempi di mezzo sembrava aver cresciuto splendore, non mantennero sempre una giusta eguaglianza fra il *libero esame* e l'ossequio dovuto alle tradizioni. Ma tal difetto venne largamente emendato in età più vicina, allorchè da molti si esaminò solo per negare, e le passioni politiche e religiose fecero impaccio più volte alla schietta manifestazione del vero. Oggi la quiete dei tempi, e questo nuovo ricomporsi d'Europa a monarchie nazionali, avvicinando i popoli tra loro e rendendo sempre più facile il sindacato delle opinioni, persuade le menti a giudizj più severi e imparziali. Nè mancano esempj di queste nuove condizioni della critica odierna, segnatamente per ciò che risguarda gli studj dell'antichità latina; non ignorano infatti i nostri lettori che, mentre in Germania il Bernhardy e il Mommsen giudicarono con molta severità Cicerone, in Francia e in Inghilterra hanno parlato con bella temperanza delle sue

[1] Tale pure è l'opinione esposta dal signor Gaston Boissier ne' suoi dotti articoli sulla politica di Cicerone, stampati nella *Rivista de' Due Mondi*.

dottrine morali e della sua vita politica il Desjardins e il Forsyth. Fra noi gli studj istorici della filosofia o non furono sin qui troppo favorevolmente accolti, o rimasero oscuri nella solitudine dei gabinetti, mentre le lettere esercitavano un ufficio civile, e all'unità e all'indipendenza dava opera l'intera nazione. È tempo oggimai che torniamo a così nobili studj; e la critica istorica e filosofica faccia prova di richiamare nella memoria riconoscente degli Italiani la storia di quel popolo da cui venne la prima luce delle nostre istituzioni. Allora soltanto le dottrine di Cicerone saranno meglio studiate e apprezzate, e la natura comprensiva dell'ingegno romano, di cui egli fu esempio solenne, ci apparirà come una sintesi vasta e feconda in cui s'accoglieva la coscienza dei popoli antichi.

FINE.

INDICE.